

مجلة الفكر والفن المعاصر

لقلعة

العدد (١٤٠) يوليو ١٩٩٤

هدى شعراوي والإتحاد النسائي الأول

من الحجاب إلى السفور إلى الحجاب

الأقباط

الوطن

الحضارة

الإسلام



لوحة الغلاف الأول :
جدارية من الفن القبطي

صوت

للقاهرة

مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب



دوريات إحصائية



العدد (١٤٠) يولية ١٩٩٤
التمن في مصر: جنيها

العراق - ١٥٠٠ فلس - الكويت - ١,٢٥٠ دينار - قطر - ١ ريال - البحرين
١,٥٠٠ دينار - سوريا - ٧٥ ليرة - لبنان - ٣٠٠٠ ليرة - الأردن - ١,٢٥٠ دينار -
السعودية - ٢٠ ريال - السودان - ٤٧٠٠ ق - تونس - ٤ دينار - الجزائر - ٢٨
دينار - المغرب - ٤٠ درهما - اليمن - ١٠٠ ريال - ليبيا - ١٦٠ دينار - الإمارات
١٥ درهما - سلطنة عمان - ١,٥٠٠ ريال - غزة والضفة والقدس - ٢٥٠ سنتا -
لندن - ٤٠٠ بنس - الولايات المتحدة دولاران.

التمن في مصر: جنيها

الاشتراكات في مصر:

عن سنة (١٢ عددا) ٢٤ جنيها مصريا شاملا البريد.

الاشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عددا]:

- البلاد العربية: افراد ٣٠ دولار، ميقات ٥٢ دولارا شاملة مصاريف البريد.
- أمريكا وأوروبا: افراد ٤٨ دولارا، ميقات ٧٠ دولارا شاملة مصاريف البريد.

العنوان: مجلة القاهرة - جمهورية مصر العربية - القاهرة -

١١١٧ كورنيش النيل - فاكس ٧٥٤٢١٣ / ت ٥٧٨٩٤٥٥

المادة المنشورة مكتوبة خصيصا للمجلة، وتعبير عن آراء اصحابها
ولا ترد في حالة عدم النشر. المراسلات باسم رئيس التحرير.

رئيس مجلس الإدارة

سمير سرحان

رئيس التحرير

غالى شكرى

مدير التحرير

عبده جبير

المستشار الفنى

حلمى التونى

السكرتارية الفنية

التمريز

مهدي محمد مصطفى

التنفيذ

صبرى عبد الواحد

مادلين ايوب فرج

المصمم

فتحى عبد الله

السماح عبد الله

المعاجز ١٢

الفصول والغايات ٨١

المراجعات ١٤٧

الإيقاعات والروائح ١٧٧

المحاور ١٩٩

من المحرر يوليو .. الحزب الملكي

صمد



جمال عبد الناصر

وسيلما المقاولات وأغالى الصالات
واتهامات الزندقة والإلحاد،
ويطاردهم بقيم ثقافة النقط
المستوردة وثقافة التخلف المتبقية
من أيام العثمانيين.

ولأننا ما لنا - لفرط سذاجتنا -
ضد الملكية القديمة والجديدة،
فلأننا نحتفل بشورة يوليو على
طريقتنا فنقدم في هذا العدد الذي
نفتتح به السنة الثالثة من
«القاهرة» في عهدها الجديد ملفاً
عن المرأة التي حصلت على
حقوقها السياسية للمرة الأولى في
عهد تلك الثورة، وملفاً آخر عن
وحدة الشعب المصري التي
حافظت عليها.

ونحن نعتذر عن عدم وقوفنا
إلى حائط المبكى، بالرغم من أننا
نعرف سلبيات ثورة يوليو أكثر من
غيرنا، ولكننا نعرف أيضاً أن
مستقبل الأوطان يتجاوز عابر
الأشياء إلى الجوهر: وهو أن ثورة
يوليو بما لها وما عليها كانت
وستظل حركة تاريخية وعلامة
فارقة بين عشرين.

غاي ط

ق هذا موسم التذب والنواح
على ما فعلته ثورة يوليو
بنا، بالرغم من أنه منذ ربع قرن
تقريباً بدأ الانقلاب على هذه
الثورة، فوصل بنا الحال إلى ما
نحن فيه الآن. وأصبح لدينا الآن
حزب ملكي يترجم على أيام العز
في ظل العرش والاستعمار
البريطاني والحكومات «الوطنية»
المؤيدة لهم. سبع سنوات
«عجاف» فقط حكم خلالها الوفد
فارتفعت خلالها راية الديمقراطية
اللعبية، وسرعان ما نجح فرسان
العصر الملكي الجديد في إسقاطها
بمختلف الوسائل: من حل البرلمان
وإغلاق دور الصحف إلى تزوير
الانتخابات واعتقال المثقفين إلى
تبادل الاغتيال بين رموز العصر
السعيد، ولكن الحصيلة النهائية
تقول: حليم فاروق ولا جنة جمال
عبد الناصر الذي طرد الإنجليز
والملك، وزرع جرثومة العدل
الاجتماعي وميكروب الاستقلال
الوطني فشيء المصانع والمدارس
والجامعات والتعليم المجاني
ورفع رأس العامل والفلاح
وبقية «العاهات» التي تعاني منها
الآن.

إنه إذن موسم الدموع على
حائط المبكى وليس الوقوف على
الأطلال، وهي الدموع التي تطلب
المزيد من خطوات العودة إلى
العصر السعيد، لأن الانقلاب
الديمقراطي منذ ربع قرن تمكن
من الثورة اللعينة فأصبح الأعداء
أصدقاء وعاد الأغنياء أكثر غنى
والفقراء أكثر فقر، وأصبح
الإرهاب القديم طفلاً إزاء الإرهاب
الجديد.

أما في الثقافة التي كان
«الزجاج» يسيطرون عليها في
العهد الثوري البائد بجيوش الكتاب
والقراء والمثاقين والمثدوقين
المحرومين من متعة الثقافة طيلة
عهود، فإن الحزب الملكي الجديد
يطاردهم بالمسارح التجارية



سلطان على - الرائد

قا المدخل، المداخل، إلى أمير سيد سلطان على «سلطان جاليف» Sultan Galiev حسب العرف الغربي حتى زمن قريب - متعددة متشابكة؛ وإلّا في ذكراها الموجز ما يلقى مشوفاً على ذلك اللقب الذي يقول إنه، بحق، الرائد المغيب لنهضة شعوب الشرق، الرائد المغيب، إذ أن رواد نهضة شعوب الشرق وعلى رأسهم الزئيس ماونسي تونج، قائد ثورة تحرير الصين العظمى التي زلزلت أركان هذا القرن وبذلت أمور الدنيا من تغير مسار ربع المعمورة، هو دون شك الأول في هذا الصف المتميز الذي احتلت فيه أسماء عظيمة، على تلوعها ومغايرتها الظاهرية، من حيث الأيديولوجية، والمنهج، والمسلك، والنتيجة، مكانتها: إبراهيم باشا وعبدالله النديم، الأمير عبد الكريم وعبد القادر الجزائري، وأقرب منا الامبراطور ميحي، وصن يات صن، هوشي منه، فيدل كاسترو بعد سيمون بوليفار، أحمد سيكو توري وباتريس لومومبا، غاندي وجواهرلال نهرو، سوكرانو وپوتانت، فو نجوين جيباب، ونلمسون منديلا، عبد الرحمن فهمي، وجمال عبد الناصر.

مرحلة إدراك الرجل، بداية الاهتداء إلى شخصيته المغيبة، ثم خلال ظلمات الأحكام العرفية المغروضة قصراً على العالم العربي خلال الحرب العالمية ١٩٣٩ - ١٩٤٥.

بدأت الحركات الوطنية للتحرير - ما يطلق عليه إجمالاً تسمية: الحركة الوطنية - تتحرك في الظلام، على السطح وفي السر، تقيم تحركها على مختلف المحاور الأيديولوجية والسياسية والدينية والتنظيمية بغية استغلال هذه الفرصة العظمى لاقتلاع أركان الاستعمار الرابض على صدور أوطاننا. موقف مشرق غامض في آن واحد. مشرق، إذ أن الجميع أدرك أن هذه الحرب نقطة التحول فيما أطلق عليه فيما بعد «النظام العالمي، أي نظام الهيمنة الغربية وقد بلغ صورته القصوى في نظام القطبية الثنائية الأمريكية - السوفيتية التي تأسست في «النا» عام ١٩٧٠ حتى تفتت، مرققاً، عام ١٩٩١. إذ أن جميع التساؤلات كانت آنذاك بلا جواب:

ما السبيل إلى التحرر؟ : الدولة؟ الحركة الشعبية؟ الأحزاب؟ أم التركيبية الجديدة التي برزت إلى الأمام باسم «الجبهة الوطنية المتحدة، حول عام

١٩٤٦، عام انتخاب اللجنة الوطنية للعمال والطلبة على أرض مصر؟ ومن قبل هذا العام وبعده عشرات التشكيلات الصادرة من الفكرة نفسها، ألا وهي تعبئة السواد الأعظم من القسرى الوطنية التحريرية، باستثناء أعوان الاستعمار والخنوة، بوصفه السبيل الأفضل لاقتحام الظلام ورفع أوعية التحرر على أرض الوطن، انطلاقاً إلى نمط من التنظيم السياسي رأى بعضهم أنه تقليدي، وآخرون أنه انحراف، ثم ملاحم ذات جذور تاريخية أنه ثوري تغييرى تحويلى جذرى - في اتجاه استراتيجى.

وفي هذا الجو، الذي لم يكن به حتى الآن بما يفى بحقه في تاريخنا ووجداننا الوطنى، بدأ البحث أو السعى إذن لإيجاد المناهج والسبل. وبدأ عصر العلوم السياسية، وكانت التسمية آنذاك جديدة، تعنى بدراسة التجارب والأنظمة السياسية ابتداء من الغرب، فما أحد أبداً كان يفكر أن السياسة «فن الممكن»، يمكن أن تكون «علمًا» له مناهج مثل الميكانيكا والفيزياء وعلم الفلك والتشريع، معظمه أتت إلينا من بلاد الغرب. فإن قلنا «نظام»، ورد إلى الذكر أنظمة الإمبراطوريات الغربية العظمى، من روما حتى إنجلترا في عصر

المفيب من نهضة شعوب الشرق

آخر أكل تباعية - أدنى الإيمان، كنا فى حاجة، نعم إلى تعبئة السواد الأعظم من الأمة دون هذه الشرذمة المتعاونة الفائلة، إدراكاً منا لضعف القوى الذاتية، وضخامة المعضلات والتحديات. كنا فى حاجة إلى إدراك أركان تلك الجبهة المتحدة التي دلت التفتيشات الأولى لأجبالنا الشابة فى مختلف أقطار الشرق أنها السبيل الأفضل للخلاص، بل والسبيل الأوحى الذى لولاه لما أمكن كسر الانكسار والإفلات إلى طريق التحرر والاستقلال والتقدم والنهضة.

هكذا كان مخاض الفكر الوطنى المصرى، بكافة أبعاده، وخاصة الجناح الراديكالى الذى منه نبئت الحركة الثورية الوطنية التقدمية فى الأربعينيات، ثم حركة الضباط الأحرار.

كانت هذه الظروف، بإيجاز شديد، إذ أننا لسنا فى مجال الذكريات أو التأملات، وإنما بصدد تقدم رجل فكر وعمل غير مسار التاريخ فى هذا القرن الذى نحياه.

ثم تالت أحداث جسام. وجه قائد ألمانيا، أدولف هتلر، جيوشه الجبارة لمسحق الاتحاد السوفيتى فى ٢١ يونيو سنة ١٩٤١، مخالفاً بذلك تنبؤات خيرا

لاتزال بعيدة عن أن تغى بغرض ما كانت حركاتنا الوطنية، على تنوعها، تبغى.

كان الهدف الأكثر شمولاً هو تكوين الجبهة الوطنية المتحدة (United national Front، تشمل جميع - نقول «جميع» - وكافة - نقول: «كافة» - القوى السياسية والاجتماعية وكذا المدارس الفكرية على أرض الوطن ما دام أن لها مصلحة ليس فقط فى اقتلاع المستعمر وأعدائه، وإنما لمجرد أنها لاترضى بهذا الوجود، أو تستلكره، أو تفضل عليه - حتى - وجهاً

فيكوريا وإن قلنا ثورات فهي بالضرورة، وكيف لا، الثورة الأمريكية والفرنسية والروسية. وإن قلنا «جبهة»... إن قلنا جبهة...؟

إن قلنا جبهة أسرع بعضهم فقالوا: إنها «الجبهة الشعبية»، أى تلك الجبهة بين الأحزاب من الوسط إلى أقصى اليسار التي عارضت صعود القوى السحافظة على شكل الديكتاتوريات الفاشية إبان أو خلال الحرب العالمية الأخيرة وعلى وجه التخصيص منذ عام ١٩٣٤. حسناً، ولكن هذه «الجبهات الشعبية» (Popular Front جزء من الأمة، ولتقل أغلبية محدودة لها من اليمين إلى أقصى اليسار، تتحرك خارج اللعبة نحو نصف القوى. ونحن هنا فى ظرف آخر، نريد توسيع مفهوم الجبهة. ومن هنا رأى بعضهم أن يقدم فكرة متقدمة عن صيغة الجبهة ألا وهى الجبهة الوطنية (National Front تلك التى صاغتها حركات المقاومة فى أوروبا المحتلة، ومضمونها أنها تشمل غالبية القوى المناهضة للاحتلال باستثناء المتعاونين معه والخونة والقطاعات الأكثر رجعية الراضية بوجود الأجنبى الفاشى على أراضي مختلف الأوطان الأوروبية خطرة فى الطريق الصحيح، ولكنها



الغرب الذين كانوا يتصورون أنه يسعى إلى مجرد إحلال مقام الدول الرأسمالية الإمبريالية المتقدمة، ولم يبق منها آنذاك إلا إنجلترا بعد سحق دول أوروبا الغربية في أسابيع. وعلى بعد، عبر المحيط الأطلسي، الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وقد بدأنا التحرك البطيء للمشاركة في مجهود الحرب. وقد ترتب على توغل الأتورية المدرعة والمصفحة الألمانية، المستندة إلى نظرية الحرب الخاطفة لقائدائها ومفكرها الجنرال «جودريان»، حتى أبواب موسكو «عاصمة الاتحاد السوفيتي».

فأقامت في الشمال حصار «لينينجراد»، ثم انطلقت جنوباً لتطويق القلب الروسي، بغية الانطلاق بعد ذلك إلى أواسط آسيا حيث مراكز الشراء والتصدير الزراعي والمساحات الشاسعة الدافئة قلباً لإمبراطورية الهيمنة العالمية الهتلرية الجديدة، التي طالما سعى إليها نابليون من قبله...

عندئذ - تحول مجرى الأمور: فقد اهتدى «سثالين»، إلى أنه لاخلص من خلال قيادة الحزب الشيوعي السوفيتي وحده على رأس الجيش الأحمر، وهو يجمع بين يديه منصبى الأمين العام للجنة المركزية من ناحية والقائد الأعلى للقوات المسلحة من ناحية أخرى. كان لابد من السعي إلى صيغة جديدة. فكان أن توجه إلى رئاسة الكنيسة الأرثوذكسية الروسية، أي الكنيسة القومية المسيحية التي صاغت أبجدية اللغة الروسية وأجروميتها ابتداء من إيروضية «كثيف»، أي مطلع العصر الحديث. ثم إيلام اتفاق معها إقامة جبهة واسعة تضم الشعب كله، تحت شعار «الحرب الوطنية الكبرى» - الوطنية لا «الشيوعية»، «الوطنية» أي الحرب التي تجمع بين صفوفها وفي أرجاء الاتحاد السوفيتي كله عموم الشعب الروسي وشعوب الاتحاد السوفيتي دفاعاً عن الوطن، باسم الوطن ولاءً للوطن.

هكذا تجسدت الوطنية المتحدة على أرض الاتحاد السوفيتي، في مواجهة جبروت ألمانيا الهتلرية الحربية، في لحظة انهيار مقاومة الجيش الأحمر، وقد بدأت بطاريات المدفعية الثقيلة الألمانية تلك «موسكو» وتاخسر «لينينجراد».

ثم ترددت أخبار كثيرة إلى طلائع الحركات الوطنية للتقدمية المصرية، وكذا إلى حركات الثورة التحريرية العربية، خاصة الجزائر. كان المثل الرائد دون أدنى شك ذلك الذي جاءنا من القارة الصينية. سمعنا عن انكسار جيوش الحزب الشيوعي الصيني في ولايتي المنطقة الجنوبية الشرقية. ثم سمعنا عن ملحمة «المسيرة الطويلة» داخل الصين بقيادة شاب مجهول آنذاك دخل التاريخ باسم «ماوتسى تونغ»، ومن حوله نخبة من الضباط الثوريين والنبلاء والعلماء، على رأس جيش من الفلاحين قوامه ١٦٥٠٠٠ رجل، يقصفون بالطيران والمدفعية التي قادها بكل شراسة المارشال «شيانج كى شك» رئيس الصين آنذاك. ثم سمعنا ببطولات هذا الجيش الفلاحي الغربي، وكيف أن أقل من النصف أي نحو ٧٥٠٠٠ من نسله ورجاله وصلوا منهكين مجردين من كل شيء في مغارات جبال الصين الوسطى، على وجه التحديد في منطقة «ينان، Yenan». ثم سمعنا كيف أن هؤلاء استطاعوا أن يتغلبوا على جراحهم، فراحوا يتحالفون مع «شيانج كى شك» حتى بعد المذبحة التي قضى فيها زعيم الكومنتونج على الجيش الرابع، أي نصف قوات الشيوعيين المسلحة، وذلك باسم «الجبهة الوطنية المتحدة» ضد الغزاة اليابانيين وعملاتهم الفاشيين الذين احتلوا آنذاك شمال الصين وقلبها وشرقيها أي المناطق الغنية الصناعية والثرية الزراعية. حادثة مذبحة «سيان»، ونون «شو إن لاي»، الرائد - إنقاذاً لوجود الصين متخطياً بحار

النماء الشهيدة - استراتيجية الإنقاذ عام ١٩٣٦.

تتالت الأحداث، توالى التجارب. بدأت أوية التحرر المعترجة بالاشتراكية ترتفع على أراضي عدة: كوريا، فيتنام، كمبودشيا، يوغسلافيا، وبعد ذلك قطاعات من أوروبا الشرقية ثم كوبا.

في هذا الجو العارم المفعم بالتحديات والمعطيات الجديدة، أدركت طلائع الحركة الشيوعية المصرية، على وجه التحديد نواة الحركة الشيوعية والتقدمية المصرية، إمكان تحقيق هذا الحلم الذي يشق الطريق إلى الأمام ويصنع التاريخ. كانت «الجبهة الوطنية المتحدة» حلماً وشعاراً. وأصبحت برنامجاً واقعياً يتحقق تحت بصير ورسم الجميع. وكان المستحيل أصبح ممكناً...

فهل صحيح أن المستحيل أصبح ممكناً؟

كانت المعضلة على أرض مصر وعالمنا العربي هي في الجمع بين الطلائع الثورية من ناحية والحليف أو الحلفاء الرئيسيين من ناحية أخرى. وقد رأى بعضهم أن المثل التقليدي يكمن في تحالف الحركة التقدمية والطلائع الثورية الشبابية مع القطاع الأوسع من أحزاب وتنظيمات ما اصطلاح على تسميته بالرأسمالية الوطنية، معتبرين أن ما تعدى هذا يكون من ضروب الحلم. على أن جزءاً آخر تصور - صواباً أو خطأ - أن الجبهة الوطنية المتحدة لابد وأن تتسع بحيث تشمل السواد الأعظم من الأمة، تشمل ليس فقط الفرعين المحافظين والراдикаليين لمدسة التحديث الليبرالي، أي الرأسمالية الوطنية والحركة التقدمية، وإنما أيضاً الفرعين الرئيسيين المحافظين والراдикаليين للمدرسة الإسلامية (ابتداء من «الحزب الوطني» ومصر الفتاة، ثم «الضباط الأحرار»)، ثم جماهير «الإخوان المسلمون».

بدأ الصراع الأيديولوجي، مصحوباً باجتهادات ميدانية ومحاولات ريادية فى كل اتجاه، كانت هذه مرحلة الثورة والطموحات والتحريك، ولم تكن بحال من الأحوال مرهونة بالجمود المذهبى أو البيروقراطية التلقيفية، جيل كان على مرعد مع التاريخ، فتتحرك ليلحق بالمرعد، وهو لا يدري بطبيعة الأمر كيف سوف يصاغ هذا التاريخ ولا أين كان مكان ومقام وتوقيت هذا المرعد، توجه الحركة واضح، دروبها ومسالكها وتوقيتها مرهون بالحركة ذاتها.

كانت هذه هي اللحظة التاريخية. كانت هذه بوابة مصر المعاصرة.

سوف يتساءل بعضهم بحق: «ما علاقة هذا بأمر سيد سلطان على، الذى تقدمون له اليوم؟»

نقول: إنه فى هذه المرحلة بالذات، أى فى مرحلة سنة ١٩٤٥ - سنة ١٩٥٢، جاءت بعض الأخبار عن أن ما سعى فى الاتحاد السوفيتى «الحرب الوطنية الكبرى، إنما لتركز فى آسيا الوسطى على حليف عظيم، واسع الانتشار عميق الجذور، يسم بالطابع الإسلامى تساعدا: كيف يتصف حليف الحركة الشيوعية بالطابع الإسلامى؟ ونسبنا أن معظم حركات التحرر الوطنى والمقاومة فى أوروبا الشعبية على أساس الحلف الوطيد بين الأحزاب الشيوعية الأوروبية والحركات الوطنية ذات الطابع المسيحى الكاثوليكي أو البروتستانتى فى مختلف البلدان، وخاصة فى إيطاليا وفرنسا.

تساعدا، وتساندا...

لم يكن هناك جواب شاف. ظل الصنبا يحيط بهذا كله - وإن كان التوجه إلى البحث عن هذا الحليف «الغامض، أصبح مطروحا على الأذهان.

ثم شامت الظروف أن يضطر كاتب هذه السطور إلى الابتعاد عن أرض

الوطن فى نهاية عام ١٩٥٩. وأن يسلك طريق البحث العلمى، مدرسا ثم أستاذا ثم مديرا للأبحاث فى «المركز القومى للبحث العلمى، فى فرنسا، بقسم الاجتماع، ومن بعده حياة علمية أخرى مروا، وعلى وجه الخصوص فى جامعة الأمم المتحدة، ومركزها طوكيو عاصمة اليابان.

بدأ العمل العلمى الدائم، المصحوب بالمواكبة السياسية ليلا ونهارا لتحريك مصر، وفاء للرسالة والوعد والقصد.

وفى ذات يوم، من خلال ندوات بحث «المدرسة العملية للدراسات العليا (القسم السادس)، المعنية بالعلوم الاجتماعية وهى التى يطلق عليها الآن مدرسة الدراسات العليا فى العلوم الاجتماعية بباريس. شامت الظروف أن يتم اللقاء مع رجل طويل القامة، وسمي شامخ البنية، من أصل روسى، بل من قلب روسيا هو الأمير الأستاذ الدكتور «اسكندر بينجسين» Alexandre Ben-ningan كان آنذاك مديرا للأبحاث لدراسات روسيا السوفيتية بالمدرسة، وقد سعى هو لتعرف على كاتب هذه السطور ونشأت بيننا علاقة وطيدة، أصبحت حميمة، وكأنه يبحث عن شريك يتمثله فى شخصنا - ونحن لاندرك المقصد. هذا الرجل أمير من سلالة إحتدى الأسر الرئيسية لنبلاء روسيا القيصرية، التى اضطرت إلى الهجرة من روسيا بعد ثورة ١٩١٧ الاشتراكية، فجاء هو إلى باريس حيث أنهى مراحل الدكتوراه وأصبح الأستاذ والخبير الأول فى شؤون روسيا وكذا الاتحاد السوفيتى فى المرحلة بين الخمسينيات والسبعينيات.

رأيتهم يهتم كل الاهتمام بعلاقة الحركة التقدمية المصرية والعربية بالهضبة الإسلامية والحركة الإسلامية. ثم راح يركز فى محاضراته على

المسلمين فى روسيا القيصرية ثم الاتحاد السوفيتى واستغريت الأمر، متصورا أنه يحاول الإساءة (كذا) إلى الاتحاد السوفيتى. ولكن التجربة كانت حميمة وصانقة، وكأنه يخاطب المهجرل يخاطب من؟ هل يخاطبى؟ هل يخاطبنا؟ وكانت جبهة التحرير الوطنية بالجزائر، وعلى رأسها أحمد بن بيلا من المستمعين إليه من بعيد؟ أم أنه يخاطب «الشريك»؟ ولكن من ترى هو هذا الشريك؟

ولذا به تدريجيا يذكر أن أسرته اللبيلة العريقة كانت وهى من الأسر المركزية لنبلاء روسيا القيصرية، على مودة وصراع، على عراك ومصاهرة، مع نبلاء القتر فى آسيا الوسطى. ولذا به، هو المتحدث باسمهم فى الخارج، يمكن هذه العروة الوثقى، هذا التلاحم التاريخى بين قطبي الإمبراطورية الروسية القيصرية، ألا وهما: الساحة القومية الروسية حول الكنيسة الروسية، والساحة الشعبية متعددة القوميات الآسيوية الوسطى حول الإسلام الحضارى. ومركزه القتر. حدثنا طويلا عن أسباب إبعاد القتر من آسيا الوسطى ونفيهم وتفتيتهم بعد الحرب العالمية الثانية، عندما استشعر «ستالين، أنه لم يعد فى حاجة إلى هذا الشريك الجبار على مقربة من مقام السلطة.

إلى أن جاءته شيكا فشيكا لحظة التركيز. هؤلاء الخلفاء: من هم؟ وكان الجواب: قائمة من الأسماء طويلة، متنوعة.

قائمة من الأسماء يتصدرها رجل اسمه «سلطان جاليف، قلت، قلنا: «سلطان»، من؟ التسمية هى «جاليف»، تسمية: من؟ تسمية الحزب الشيوعى للاتحاد السوفيتى، وخاصة الدولية الثالثة (الكومنترن) وقد اعتاد اللقب الروسى أن يضع حرف الجيم قبل الألف أو قبل

العين. قال الأمير الأستاذ الدكتور «اسكندر بينجسين، إنه أمير سيد سلطان على، الشخصية المركزية التي حركت هذه الساحة الشعبية القومية الإسلامية الحضارية الكبرى في مواكبة وفي حلف وطيد مع القيادة الشيوعية السوفيتية حول «ستالين»، قال: إنه كان المعاون الأول، ثم في طاقم معاونين المركزيين لستالين في صياغة وتنفيذ سياسة السوفيت في مجال القوميات والانفصال من الصيغة القيصورية إلى الصيغة الاشتراكية. ثم قال: إنه اعتمد بالكونمترن (الدولية الثالثة) أولاً ثم بستانلين، وأبعد، المرة ثلث المرة، حتى ضاعت أخباره...

من هنا بدأنا نمسك بالخيط الرفيع.

تولت الأسئلة - التساؤلات، وتولت الجلسات، تولت مؤلفات الأمير للأستاذ «اسكندر بينجسين، من ١٩٦٠ إلى ١٩٨٢: الحركات الوطنية عند مسلمي روسيا - السلطان جاليليفه في «تقارستان» رسالة دكتوراه الدولة في الآداب (١٩٦٠)، ثم «الصحافة والحركة الوطنية عند مسلمي روسيا قبل ١٩٢٠، (١٩٦٤) «الإسلام في الاتحاد السوفيتي، (لندن - نيويورك، ١٩٦٩، ثم باريس، ١٩٦٨) «خانات القرم في الأرشيف العثماني في توك كابي، (باريس ١٩٧٨)، «المسلمون العثمانيون: الإسلام في الاتحاد السوفيتي، (باريس ١٩٨١)، «الروس والصينيون قبل ١٩١٧، (باريس ١٩٧٤)، «مغامر في موسكو، الكاتب جاك مارجريت: مذكرات حول الثورة الروسية الأولى ١٩٠٤ - ١٩١٤، (باريس ١٩٨٢) ١، ثم «السلام المنفولي: الهيمنة التنافرية أو السلام المنفولي؟ (باريس ١٩٨٢) وأخيرًا الكتاب الجامع الشامل المركز الذي جمع فيه خلاصة بحوثه بمعاونة السيدة

شانتل لو مرسويه ككوجيه «سلطان جاليليف - أب الثورة العالمية الثالثة»؛ صدر في مجموعة شخصيات مجهولة في التاريخ، في باريس عام ١٩٨٦ - وهو الكتاب الذي يجب أن يكون فوراً - بين أيدي قراء العربية في كل مكان.

ماذا يقول «سلطان على»؟

١ - الرسالة الأولى التي تعلق كل رسالة هي: أن الوحدة التكوينية الرئيسية للفكر والعمل، أي تغيير مسار التاريخ، وليس فقط الأنظمة، وكذا لصياغة العالم الجديد هي: الأمة، أي المجتمع القومي ذو العمق التاريخي المحدد. الأمة - لا الطبقة. من أين جاءت له هذه الرسالة؟ من إدراك بسيط مارسناه أيضاً في الجيل نفسه ولانزاع - ولكن معظمنا تردد حتى الآن في الاعتراف به، ألا وهو: أن الطبقة العاملة في الدول الرأسمالية المتقدمة، ومعظمها في العالم الغربي الأوربي - الأمريكي، جزء لا يتجزأ من الكوئين المستفيد من نظام الهيمنة الغربية، وإن كانت - وكيف لا؟ - على صراع مع القلة الرأسمالية المستغلة. جزء تكويني، لأن الطبقة العاملة في الدول الرأسمالية الغربية تفيد من فئات المائدة: أنظمة التأمين الاجتماعي، والصحة، والتعليم المجاني أو التعليم المتقدم، وشبكة المواصلات، والسكن اللائق - كل هذه المعطيات الأساسية لحياة عصرية ما كان لها أن تنتشر بين صفوف مئات الملايين من العاملين في المدن والقرى، في الصناعة والزراعة والتجارة في العالم الغربي إلا ابتداءً من تراكم «فائض القيمة التاريخي، Historical surplus value الممثل، وهو للنتاج، المحصلة الرئيسية للهيمنة الغربية المبنية على استغلال وسلب ونهب حضارات وثقافات وقوميات ومجتمعات وشعوب القارات الثلاث، آسيا

وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. وبالتالي، لا يمكن أن تلعب طبقة معينة، أي كانت، دور الطبقة الرئيسية، أو القوى الضاربة الأساسية، في عملية التغيير، ولا في عملية الاستعمارية والتثقيب. عندما من عملية تغيير العالم وصياغة العالم الجديد.

لا بد من البحث عن عنصر أكثر فعالية وأكثر استقراراً وأعمق جذوراً، ألا وهو المجتمع القومي، الأمة بمعنى الكلمة التي منحها العديد من مفكري الشرق، ومنهم «سلطان على» المقام الأول في التحدي والعمل السياسي.

٢ - الرسالة الثانية: أن مجموع الطبقات العاملة والحركات العمالية في الدول الصناعية الرأسمالية الغربية المتقدمة تمثل عنصراً مهماً في الصراع مع النظام الرأسمالي العالمي، وتضعف منه إلى حد ما، كما حدث، مثلاً أثناء قيام اللجئات الشعبية ضد الفاشية في أوروبا ولكنها لم تكن، وما كان لها أن تكون أبداً العنصر الرئيسي للقضاء على هذا النظام. ومن هنا، أصبح لزاماً على الباحث أن يتجه بالنظر إلى العنصر الحركي الفعال على المستوى العالمي. وهو، عند «أمير سلطان على»، الجماهير الواسعة من مسلمي الشرق المضطهدين على أيدي الاستعمار الغربي. الشيء المهم في هذا التحديد هو: الجمع بين الاضطهاد والإطار الإسلامي، إن وقع الأمر بحد، فعلاً، أن الغالبية العظمى للشعوب، والكادحين، والفقراء، في القارات الثلاث الذين يعانون من هيمنة الغرب الإمبريالية هم بالفعل الفلاحون والعمال وصغار القوم، «الناس اللي تحت»، في دائرة الحضارة الإسلامية الآسيوية - الأفريقية، من بحر الصين إلى المغرب، من شرق أوروبا إلى أذغال أفريقيا السوداء. ليسوا هم وحدهم الذين يعانون، فهناك مئات الملايين في جنوب آسيا، وكان بالأمس مثل هذه

الأعداد في الصين قبل الثورة، والرواية والنهضة، وهناك أعداد أقل في أمريكا الوسطى والجنوبية المنعزلة باللاتينية ولكنها القوى الرئيسية في المنطقة المركزية الأوروبية - الآسيوية للهيمنة الغربية الإمبريالية هي هذه الجماهير الرابسة من المضطهدين في الأرض، وكلهم ينتمون إلى إطار الحضارة الإسلامية، وعند «سلطان علي» أن هذه الجماهير، دون غيرها، أي جماهير المضطهدين في الفترات الثلاث - حول الثورة الإسلامية - هي صاحبة المصلحة الأولى في تغيير العالم، في وضع حد للظلم السياسي والاجتماعي والثقافي، في صياغة عالم جديد. وبالتالي على القيادات الشيوعية في كل مكان، وعلى القيادة المركزية (للرواية الثالثة) (الكومنترن) آنذاك أن تغير من رسائلها للتوجيهية. وأن تنقل مركز الثقل من الطبقة العاملة العالمية إلى جماهير المسلمين المضطهدين في الشرق.

٣ - الرسالة الثالثة: أن الجمع بين القوى الضاربة أشعبية والإطار القومي يتم من خلال رابطة الحضارة التي تجمع بينهما، ألا وهي الحضارة الإسلامية، الحضارة أي الإطار الأوسع للإيمانية، والقويم الروحية والأخلاقية التي تحيط بها، بحيث تقدم نمطاً أقرب إلى مفهوم المشاركة الشعبية تجاه السيادة للشعبية، عبر مفاهيم «الشورى»، «الأمة» و«العدالة الاجتماعية»، والمعدل أساس للملك.

الشيء الغريب، الشيء الملفت للأنظار حقيقة، أن فكر أمير سيد سلطان علي، لا نكاد نعرفه إلا من بعض الثقات المتفرقة. وقد أثبت إسكندر بينجنسون في دراساته العميقة المتتالية أن معظم كتابات «سلطان علي» لا وجود لها في أرشيف الحزب الشيوعي للاتحاد السوفيتي ولا في أرشيف الدولة السوفيتية، ولا في أرشيف

الدولية الثالثة «الكومنترن»؛ وأن ما تبقى منها فقرات، أو مقالات نادرة، أو مقاطع من المناخلات في مؤتمرات الحزب السوفيتي والدولية الثالثة - أو أجزاء من كتابات لم تكتمل.

شيء غريب - شيء غريب حقاً... لاحظ إسكندر بينجنسون أن معظم كتابات، إن لم يكن كلها، لزعماء المعارضات المتخالية من المثقفين والمفكرين والكوادر السياسية للحزب الشيوعي السوفيتي والدولية الثالثة (الكومنترن) الذين تمت محاكمتهم وإعدامهم على أيدي القيادة الستالينية - وتكرر منها أمثال «تروتسكي»، و«زيتوفيف»، و«كامنيف»، و«راديك»، ثم «بوخارين»، و«توخاتشينسكي»، موجودة ومستورة في الأرشيف بشكل كامل، أو يكاد. ومعنى ذلك، والتطابق هنا لإسكندر بينجنسون، أن هذه الكتابات لكبار المعارضين لم تكتب على صورة الصحفي الأول لتوجه العام للقيادة السوفيتية أو القيادة الدولية الثالثة (الكومنترن). هذا مع العلم أن الضربات المتتالية التي وجهها «ستالين» في عمليات التطهير أصابت في المقام الأول هذا الكادر القيادي الفكري بالذات، والغالبية المطلقة من المثقفين والكادر السياسي اليهودي الأصل، وكان قطاع من روسيا وبولندا ودول البلطيق هو الذي صنع الرابطة اليهودية الدبوند، bund التي استمرت على شكل اليسار الصهيوني حتى عصرنا - كادر الدولة الصهيونية العنصرية المحتلة. للضرب المصنف يهوى بالرموس - وإنما الكتابات قائمة وهي الآن متواردة في جميع لغات الغرب والشرق - بما في ذلك عالمنا العربي، ابتداء من بيروت، بل وإن نشراتها وطبعاتها تتوالى. وكذا الكتابات، والمحاولات، ورسائل الماچيستير واللكسكوره بالملفات، نعم بالملفات، في

عموم جامعات الغرب، بينما الرموس السياسية صنعت، أمام الفكر الليبرالي، وقيم السوق، خاصة بعد أزمة اقتصاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية وزوالها، شكلاً، عام ١٩٩١.

ما الذي إذن كان يمثله «سلطان علي»، فكرًا وعملاً، لكي يستحق هذا الدفن بكل معاني الكلمة «الدفن»؟ من حيث الآثار، الدفن من حيث السمعة، الدفن من حيث السيرة، الدفن من حيث الوجود؟ نتصفح مجلدات، الموسوعات الكبرى العامة: «إنسكلوبيديا بريتانيا»، «الإنسكلوبيديا الدورية للعلوم الاجتماعية»، «إنسكلوبيديا الإسلام»، «إنسكلوبيديا يونيفرساليس»، لا نذكر الاسم، لا نذكر للكتابات، لا نذكر للأفكار، لا نذكر للنشاط السياسي لا نذكر للوجود، لم يكن «أمير سيد سلطان علي» من بين تعداد البشر في هذا القرن.

حتى الصور، ما لم ينفذ الأمير الأستاذ «إسكندر بينجنسون» صورة واحدة نشرها على صدر الطبعة الفرنسية لكتابه، لما أدركنا معالم الرجل، الميودن الخافية الثانية، البنية القوية، الانزاع والشموخ. الإصرار... الأمير السيد.

٤ - ومن هنا جاءت الرسالة الرابعة، الضامية، لتعاليم «أمير سيد سلطان علي»، هي بيت القصيد، مفتاح الفموض. نقول الرسالة الرابعة: إن مفتاح تغيير العالم مقاسمه الآن بين أيدي الشرق، بين أيدي شعوب الشرق. هي الطليعة. هي الريادة، هي صاحبة المصلحة، هي التي سوف تدفع عجلة التاريخ إلى التغيير الشامل الذي سيصيب أيضاً قلب العالم الغربي الإمبريالي الصهيوني، في سلمة من الثورات الاجتماعية والقومية والفكرية. «روح الشرق» - نصف قرن قبل أن يصبح شعاراً في كتابات الرئيس «ماونسي تونغ» بعد «ديان».. إن روح الشرق سوف «تغلب على روح الغرب».

«روح الشرق، إذن، أى: إنكار الدور الرائد القسوى الذى يرى الغرب الحضارى أنه، وحده دون غيره، أمل به، هو الذى جلب على «أمير سيد سلطان على، هذا السخط وذلك الحقد والتكر. لا لأنه «مسلم». لا لأنه «خارج». أو «محرّف» عن الخط العام. لا لأنه من «النبلاء اللزويين». وإنما - وهذا بيت القصيد - لأنه رائد نهضة شعوب الشرق. أحد الرواد الأوائل. ولكنه - على عكس جميع الرواد الملوكيين والثالثين له - هو الرائد المغيب، الذى لا أثر له، ولا سلاطة، بل ولا قبرًا معروفًا.

من هنا كانت مكانة، العمل الجليل الذى وهب الأمير الأستاذ الدكتور «أسكندر بيتنجسين، حياته العلمية لإنجازه، ألا وهو: إحياء دور مسلمى الامبراطورية القيصريّة والامتداد السوفييتى السابق، ولإبراز دورهم القادى فى إزالة العالم الغربى، وكذا تقديم الرائد المغيب لإرادة شعوب الشرق، «أمير سيد سلطان على»، إلى رأى العالم العلمى، نحى هنا هذا العمل التاريخى، نحى هنا العمل النبيل الذى حمل هذه الرسالة وجعلنا نمسك بمفاتيح المستقبل.

هل ندقق النظر، ختامًا لهذا العرض المختضب؟

لقد جمع «أمير سيد سلطان على، فى جبهة وطنية متحدة - قبل صياغة هذا التعبير - الجماهير الشعبية العامرة المتحركة فى إطار العالم الإسلامى من ناحية بالتوجه الاشتراكى الثورى المتمثل فى ثورة ١٩١٧ وما تلاها من ناحية أخرى.

هنا يجب التدقيق.

النقطة الأولى التى لابد أن نلفت إليها: أن إدراك انتقال مركز الثقل من الحركات الشعبية والتقدمية الغربية إلى شعوب الشرق، إلى الشرق الحضارى، فى عملية تغيير العالم، يعرِد إلى «أمير سيد

سلطان على، دون منازع، ولصهم، إذ نتفحص كتاباته والتحليلات المتبادلة المتشابكة المعنية بها، أن ندرك: أن هذه الدعوة صدرت من قلب جهاز التنظيم الشيوعى العالمى، وكذا السوفييتى، ولم تصدر من أى قطاع آخر لهذا التنظيم، فى الغرب مثلاً. وكذا فإنها لم تصدر من أى من قطاعات العالم الإسلامى أو ما يسمى بحال الجلوب أو العالم الثالث. ومعنى ذلك أن الشحنة الفكرية والسياسية الرائدة المتمثلة فى الطلائع الاشتراكية للحركة الشعبية فى التاريخ المعاصر هى التى مكنت هذا الرائد المعلم أن يحرك إلى مستوى أكثر رقيًا فى إدراك معانى التقدم الإنسانى، وعلى وجه التحديد تغيير العالم - وليس العكس. لم نسمع مثلاً، مثل هذه الدعوة أو ما يوازئها تأثيرًا من قطاع العالم الأوروبى - الأمريكى المسيحى، ولا من الدائرة البوذية/ الآسيوية مثلاً إلى أن تفردت فكرة الحضارة السبئية، ابتداء من جفورها «التأريية» Tsouist على وجه الخصوص أكثر من الرائد الكونغرسى العظيم، أن تصبح مطلقًا لدعوة الصين المتمثلة فى فكر «ماوتسى تونغ»، ثم «دنج هيسارنج» فى عصرنا.

النقطة الثانية تكمن فى موضوع للحلاقى، موضوع «الجبهة الوطنية المتحدة»، ذلك أن الدعوة التى كان «سلطان على، الرائد الأول لها، والتى تطلعت فيما بعد، وخاصة ابتداء من أرض مصر والصين على تباعدهما، على شكل «الجبهة الوطنية المتحدة»، ممتد دائمًا البعد القومى - اللغافى - الحضارى مكانة عظيمة الأهمية فى تشكيل الفكر وصياغة دور العمل، أى الاستراتيجية والتكتيك. الإسلام الذى يعتنقه «أمير سيد سلطان على، إنما هو، على وجه التحديد، «الإسلام الحضارى، الذى يجمع مذاهب الملايين من المضطهدين فى الأرض، لا

«الإسلام السياسى»، وهى التسمية التى أطلقها عام ١٩٧٨ على ثورة إيران المظفرة آنذاك. التفرقة مهمة، جديرة بالانتباه. ذلك أن دعوة «الجبهة الوطنية المتحدة، انتقلت فى مطلع الستينيات إلى أرض أوروبا، فى قلبها المسيحى، أى فى إيطاليا، إذ درس الحزب الشيوعى الإيطالى آنذاك، تجربة الأحزاب الشيوعية فى الشرق، تجربة الحركة التقدمية المصرية - مع ثورة مصر الوطنية بقيادة جمال عبد الناصر على وجه الخصوص وقد تربت على ذلك توجه الحزب بقيادة «تولياتى، وناييسا وخاصة برلينجوير» إلى تقديم استراتيجية المهادة التاريخية، أى «الجبهة الوطنية المتحدة، مع الجماهير المسيحية الكاثوليكية فى إيطاليا نمطًا جديدًا لحكم هذا البلد الشقيق، بدلا من الصيغة التقليدية، صيغة «الجبهة الشعبية، التى تجمع بين الحزب الشيوعى والحزب الاشتراكى، وقد ظهر الآن أن هذا الأخير قاع للحركة الصهيونية فى قلب أوروبا كما هو مطوم للخيلاء، وقد بدأ ينتشر هذا الإدراك لجمهور محدود من الطلائع السياسية عبر الإعلام المعاصر.

الإسلام الحضارى، للحضارة المسيحية ولفلسفات الشرق الآسيوى الكبرى يدًا فى يد مع الحركة الشعبية التقدمية الاشتراكية الوطنية بوصفه النمط الرأىسى لشق الطريق نحو الاستقلال، التحرر، العدالة الاجتماعية، الاشتراكية، النهضة الحضارية، ليس من المهم أن نصلد بالتسميات، فهناك من يتلفن إذ يسمع كلمة الاشتراكية، ولا نقول الشيوعية، وهناك من يرفض دعوة تشارك فيها مفاهيم «الإسلام، أو «المسيحية». وكان كل ما هو تكوينى مرفوض لأنه «تكوينى». وكان الثورى مرغوفًا لأنه «ثورى». وكان عالم الواقع، «مرفوفًا باسم العالم

«الأيدولوجى»، أى التصور الأسطورى لعالم لا وجود له فى واقع الأمر- مما يودى إلى سد الطريق أمام للحراك الآتى والمستقبلى للفعال الممكن- «إنهاء التاريخ» فى مرحلة تغيير العالم وصياغة العالم الجديد.

ماذا يعنى هذا الكتاب؟ ماذا تعنى سورة «أمير سلطان على»؟ ماذا تعنى رسائله الفكرية- وقد حاولنا هذا الإيجاز فى التقديم إليها؟

الموضوع ليس أنيا، أو استراتيجيا مستقبلياً وسيط المقام، وإنما هو حقيقة، موضوع تغيير العالم وصياغة الفكر الاجتماعى ذات المضمون الحضارى الذى لابد وأن يراكم ذلك التغيير وتلك الصياغة ذات الأبعاد غير المدركة، عملية الجدلية التاريخية على أرقى مستوياتها وأصعب صورها. ولكنها، دون أدنى شك، عملية صياغة المستقبل- دون تردد الشعارات للجمادة، المكتنبة، سلفية كانت أو طوباوية.

لقد دخلت الأجهزة التى تُدعى الأممية الصهيونية، دخلت دفنا كتابات وذكرى الرائد العالم «الأمير سيد سلطان

على، ولكن حركة التاريخ، ابتداء من نهضة شعوب الشرق، بدلت ترفع اليوم اسمه، علماً بين الأعلام، رائداً بين الرواد. وإن اتصف، مع الحزن للشديد، بصفة العلم المغيب، الذى ظنوا أنه سوف يذهب ولا يعود شأنه فى ذلك شأن أمير الآلى، محمد عبيد، القائد الشهيد لحركة النيل الكبير وقد فتت جيش العدو جسده الطاهر بالسيف، ولا قبر له، ولا سلالة.

شاعت الظروف، والظروف تشاء، أن يدخل العالم مرحلة التغيير، وأن يتصدى المفكرون والساسة إلى مسائل صياغة العالم الجديد.

شاعت الظروف، والظروف تشاء، أن يقف على صفة العالم الغربى أمير نبيل وعالم جليل رأى أن يوقف حياته ليبحث هذا الرائد للمغيب الذى تقدم له اليوم بكل احترام وإجلال. شاعت الظروف، والظروف تشاء، أن تكون مصر المحروسة أرضاً لأول تجربة فى اتجاه الدعوة إلى إقامة تلك الجبهة الوطنية المتحدة فى الأربعينيات خاصة، حول عام ١٩٤٦ المصرى، حول «شهدى

عطية الشافعى، واللجنة الوطنية للعمال والطلاب»، بينما بدأت تتحرك جحافل جيش تحرير الصين من «يان» إلى بكين بعد ملحمة المسيرة الطويلة ومأساة المنفى سبع سنوات فى مغارات الجبال الصائفة.

شاعت الظروف والظروف تشاء، أن يتعرف شعب مصر وعالمنا العربى أخيراً وليس آخراً على شقيقه رفيع المقام، الشهيد، النبيل الرائد المغيب... نعم لنهضة شعوب الشرق: «أمير سيد سلطان على، بعد طول نغييب.

لقد أن الآوان لأن نقرأ له بكل احترام وإجلال ومحبة. واجبت أن نتعمق فى دراسة رسالته، أن نطورها، أن ندخلها عالماً العقل المعرفى. فهو رائد تكرينى رئيسى لصياغة العالم الجديد الذى سوف تحتل فيه حضارتنا الحية مكانة بارزة، يدا فى يد مع الحركات الشعبية التحررية فى شتى أركان الجنوب المظلوم، وفى وئام أيضاً مع القطاع المتفسر صاحب التوجه الإيجابى لشعرب الحضارة الغربية حول قلبها فى القارة الأوروبية.

■ فهل نعتبر؟ ■



المواجحات

الأقليات الوطن الحضارة الإسلام

٦٦ هذا الكتاب ... وهذا المؤتمر - وما بعدهما ...، وليم سليمان ملاذ. ٦٦
الأقليات والحاجة إلى اجتهاد إسلامي جديد، محمد سليم العوا. ٦٦ المسار
التاريخي لمخطط [الإلحاق - التجزئة] للمنطقة العربية، سمير مرقس. ٦٨
نماذج لبعض الأقليات اللغوية في العالم العربي، صلاح العقاد. ٦٩ إعلان
الأقليات وهندسة تفتيت الدول، بيل منير قرمان. ٦٦ دليل الحيارى .. في أحوال
ملة النصارى، رفعت السعيد. ٧٠ علمية مصطلح [الأقلية المسيحية] والمسؤولية
المرتبة على نظام التعليم، محمد عمان عمان بوشل. ٧٤ نموذج القبطي
وانتاج الدلالة في ثلاثية نجيب محفوظ، عبد الرحمن أبو عوف.

الأقليات الوطن .. الحضارة ..

كما رفضوا في صياغة دستور ١٩٢٣ أو «تشيل نسي»، في البرلمان أو الحكومة أو الوظائف .

وأعاد الأقباط استنكارهم لأي تدخل أجنبي . باسم إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات - في شئون وطنهم ، استنكاراً رسمياً من الكنيسة وشعباً من أهم رموزهم عام ١٩٩٤ حين تفجرت مسألة «مؤتمر حقوق الأقليات، الذي دعا إليه أحد مراكز الأبحاث المحلية وإحدى المؤسسات الإنجليزية .

لذلك كان التفكير في هذا الملف حول الثوابت الوطنية لمواقف الأقباط والرؤى المتعددة لهمومهم في إطار وحدة الشعب المصري وهمومه .

وقد شارك في تحرير هذا المحور مجموعة من الكتاب والسياسيين المتخصصين في الشأن الوطني مسلمين ومسيحيين ، من زوايا مختلفة واجتهادات متباينة .

وسوف ترحب «القاهرة» بأي حوار موضوعي حول القضايا المطروحة ، بالنشر في أعدادها المقبلة .

التحرير

تطمح هذه المجموعة من الاجتهادات إلى مناقشة وحدة الشعب المصري في مواجهة الدعاوى القائلة بضرورة الاهتمام بحقوق الأقليات .

ونحن ندرك أن للأقليات العرقية واللغوية والقومية حقوقاً، هي جزء جوهري من حقوق الإنسان عموماً . وندرك في الوقت نفسه أن أقباط مصر ليسوا أقلية بهذه المعاني ، وإنما هم أقلية عديدة من زاوية الانتماء الديني فقط .

ونذكر كذلك أن الإطار الأمثل لمواجهة مشكلات حقوق الأقليات هو الديمقراطية التي تتبج حقوقاً متساوية للجميع في ظل حق المواطنة .

ولكننا نعلم أن طرح أية مشكلة وطنية لها سياق ، فنحن نرفض حل المشكلة الكردية مثلاً على أساس تقسيم الوطن العراقي ، كما نرفض حل المشكلة الجنوبية في السودان على أساس ديني أو طائفي ، وإنما في إطار وحدة الأراضي السودانية تحت مظلة نظام ديمقراطي .

ولا ننكر أن للأقباط مشكلات كالشباب والنساء والفقراء وأهل الصعيد . وقد رفض الأقباط منذ أكثر من سبعين عاماً أية حماية دولية لحقوقهم ،





الأقليات
الوطن
الحضارة
الإسلام

هذا الكتاب ... وهذا المؤتمر

القصة ...

فا الكتاب المقصود هو «الملل والنحل والأعراق» - مسموم الأقليات في الوطن العربي، (١) والمؤلف هو سعد الدين إبراهيم، أستاذ علم الاجتماع السياسي بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، ورئيس مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.

يرى المؤلف قصة الكتاب في الصفحات الأولى منه، يقول: «كان مفروضاً أن يظهر هذا الكتاب عام ١٩٨٦ عن مركز دراسات الوحدة العربية. فقد كنت قد انتهيت من مخطوطته في ١٩٨٥/١٢/٣١. ولكن حرصاً أو تردداً. المركز المذكور في نشر كتاب في هذا الموضوع الحساس، دفع القائمين عليه إلى المبالغة في مراجعته وتعظيم المخطوطة. فقد استغرقت عملية التحكيم ما يزيد على أربع سنوات، قرأ المخطوطة فيها أكثر من ثلاثين محكماً. فقد توخى مركز دراسات الوحدة العربية أن يرسل للفصل الخاص بكل أقلية أو جماعة عرقية أو دينية إلى ثلاثة محكمين: أحدهم من أبناء الجماعة موضوع البحث، والثاني من أبناء الأغلبية، والثالث من المحايدين. فمثلاً الفصل

قراءة علمية متأنية في كتاب يمثل إشكالية ثقافية وفكرية، هي الإثنية والأقلية في المجتمعات العربية، ورؤية لمؤتمر أثار كثيراً من الجدل حول زمان ومكان انعقاده. وهذه مداخلة أيضاً تغند بعض الآراء التي وردت في الكتاب حول مفهوم الأقلية وكيف يرى الكاتب أن الكتاب قد جاتيه الصواب في وصف الأقباط بأنهم أقلية في المجتمع المصري.

سعد الدين إبراهيم



وما بعد هذا ...

الكاتب مبدأ الاتحادية أو الفدرالية بأنه ينطوي على الاعتراف بحقيقة التعددية والفصوصية القطرية والإقليمية والجهوية (ص ٤٦ و ٤٨) ولديه أن الفدرالية في الوقت نفسه صيغة فعالة لتوحيد الأقطار العربية التي تنفق شعوبها إلى الوحدة (ص ٥٠) ويفيض المؤلف في مزايا هذا المبدأ على الصعيد القومي.

ثم إنه حين يتحدث عن الديمقراطية يقدم بعض آليات العملية من خلال التنظيم الأفقي أو العمودي كجماعة إثنية مثلما صنع اليهود في أمريكا (ص ٥٢) وي طرح في هذا المجال التعارض بين الهوية الإثنية والهوية الوطنية. ليختم قوله بأن الفدرالية والديمقراطية لا تكفلان المواجهة الفعالة للمسألة الإثنية، أو كل ما يتفرع عنها من معضلات فقط، ولكنهما يكفلان أيضا مواجهة كل التحديات الكبرى التي تواجه حريب اليوم وعرب الند (ص ٥٥).

واست أدري ما إذا كان هذا الرأي يمثل تنازلات في تاريخ الفكر الوطني والقومي. كما أنني لا أستطيع التنبؤ بما يؤدي إليه البدء في تطبيق «الفدرالية» في مختلف أقطار الوطن العربي. وما هو الحد الأدنى لما يسمى بالجماعة

ثم أبدت ملاحظاتي على الفصل، وبعد ذلك قلت: «إن حالة، قبط مصر تمثل نموذجاً فريداً. ليس فقط على مستوى الوطن العربي، ولكن أيضاً على النطاق العالمي. وإني أوافق الكاتب تماماً على قوله: «إن للقبط لا يدخلون في التصريفات المتداولة في الدراسات السوسولوجية الغربية عن الأقليات، وذلك فإن محاولة إتمام بعض المفاهيم النظرية في الدراسة لابد وأن يؤدي إلى إقامة حوارات تصول دون الرؤية الدقيقة والصادقة للعالة للتي ندرسها».

ثم أضفت:

على أن أخطر ما تكتمله للدراسة هو ما جاء في خاتمتها العامة - الفصل التاسع فال مؤلف (سعد الدين إبراهيم) يقدم في الفقرة (هـ) ما يراه نحو مواجهة جادة للمسألة الإثنية: الدولة الاتحادية الديمقراطية (ص ٤٦). «فالمبدآن الحاكمان في الصياغة التي نقرحها هنا هما مبدأ «الاتحادية» و«الديمقراطية» كإطار عام لمواجهة المسألة الإثنية. فمن شأن هذين المبدئين أن يوازن بين حقوق الأغلبية وحقوق الأقليات - سواء على مستوى للقطر العربي الواحد، أو على مستوى الوطن العربي الواحد». ويشرح

الفاص بلبدان، والذي يتعرض للطوائف الست الرئيسية قرأه ثمانية عشر محكماً، وهكذا» (٧).

وفي هذا المجال، أرسل خير الدين حسوب مدير عام مركز دراسات الوحدة العربية إلى كاتب هذه الدراسة الفصل الخاص بالأقطار وذلك في ١٩٨٦/٥/١٣ وكعادته في الالتزام بالمنهج العلمي الدقيق، أرسل مع نص هذا الفصل الفهرس الكامل للكاتب، مع مقدمته، وخاتمته.

هذا الفصل قام بتحريره أبو سيف يوسف. ولقد أجيبت على هذا الخطاب في حينه. وجاء في ردي: «أود بداية أن أثنى على الجهد الذي بذل في الفصل الخاص بالأقطار. ليس وحسب فيما يتعلق بالمعلومات التي وردت به، وهي مهمة وغزيرة ولديها شمول، ولكن أيضاً في «الفرضيات» التي مضت على أساسها الدراسة والتي تضمنتها المقدمة في إيجاز محكم. وبإزاء عليها جرى تقسيم الدراسة إلى خمسة فصول. ولقد عبرت هذه الفرضيات عن نظرة صائبة للواقع المصري والوحدة التي تمت بين مكوناته والتوجه المستقبلي الذي يحقق تقدمه في هذا المجال».

«الإثنية»... كما أنه لا يمكن التعرف مقدماً على الحد المقبول من العلاقات في إطار الجماعة القدرالية...

ويجوز التساؤل حول واقعية ما تكسبه حركة الوحدة العربية إذ تصبح - في رؤيا الكتائب - مشابهة للوحدة القطرية القدرالية...

ألا يجوز القول بأن ما تكسبه الوحدة القومية بهذا الطرح النظري يكون على حساب الوحدة الوطنية الداخلية...

مهما يكن من أمر بشأن الإجابة على هذه التساؤلات بالنسبة لجيوب المودان أو الوضع في لبنان...

إلا أن الشيء المؤكد والذي لا يمكن المساومة فيه - نظرياً أو عملياً - هو أن تستبعد مصر نهائياً من الدخول ضمن هذا الإطار. إن طبيعتها الجغرافية - أيضاً ونهراً - ووحدة شعبها العرقية، وتاريخ دولتها المركزية، والحياة المشتركة بين سكانها في جميع المجالات، ونسقتها الثقافي والمضاري الموزوت... وغير ذلك من عشرات العوامل، يجعل إدراجها في إطار هذا الانسراح - القدرالية والديمقراطية، روعاً من الاستسلام للانهيال الشامل، وتذالاً أمام ظروف عارضة معروفة أسبابها الداخلية والخارجية، وقبلها بططبيق حل مستحيل...

وإذا كان التعصيم يمثل بالنسبة للباحث تقدماً نظرياً - فإن سلامة التعميم تتوقف على مدى اتساق النظرية العامة مع معلومات الحالات الخاصة.

وفي رأيي أنه في حالة إبقاء الخاتمة بحلها المطروح، فإنه يتعين استبعاد الأقطاب من الدراسة كلية. ويشار إليهم في المقدمة على أنهم حالة «خاصة»، تمثل نموذجاً فريداً يحتاج إلى تحليل خاص ينفق ومعطياته.

الأقطاب الوطن الحضارة الإسلام



وقد أخذ خبر الدين حسيب بالراي الذي طرحه، فأصدر مركز دراسات الوحدة الفصل المذكور في كتاب مستقل (٣).

ويواصل سعد الدين إبراهيم رواية قصة الكتاب:

«وحيثما انتهت عملية التحكم بعد طول عذاه وانتظار، وجد الكاتب تضاربا شديدا في آراء الحكمين.... لذلك أثرت أن أبقى على مضمون الدراسة وما ورد فيها من اجتهادات الكاتب على ما هي عليه دون تغيير أو تعديل يتكران. ولما كان مركز دراسات الوحدة العربية حريصا بدوره على الحيادية الكاملة، وهو أمر مستحيل، فقد قرر القائلون على شلونه الاعتذار عن نشر المخطوطة في صيف ١٩٩٢، أي بعد أكثر من ست سنوات من استسلام أصولها (١/١/١٩٨٦)».

وهكذا ظهر الكتاب قس ١/١/١٩٩٤.

•••

وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء، تضم عشرة فصول. جعل المؤلف الجزء الأول «إطالة نظرية، أوضح فيها مفهوم الجماعة الإثنية ومفهوم الجماعة الأقلية مع تصنيف الجماعة الإثنية.

وفي الجزء الثاني بين المؤلف «الأقطاب والطوائف في الوطن العربي، فأوضح في الفصل الثاني «الخرابة الإثنية للوطن العربي، وقدم في الفصل الثالث «السمج الإثني للأقطار العربية».

والجزء الثالث هو أطول أجزاء الكتاب وهو يتابع «الأقطاب والطوائف الرئيسية»، وجاء في خمسة فصول من الثالث إلى الثامن، وخصص لكل أقلية فصلا - كما يلي على التتابع: البربر، الأكراد، جنوب السودان، الأقطاب، لبنان.

والجزء الرابع هو «الخاتمة، قدم المؤلف في الفصل التاسع «معضلات المسألة العرقية، وفي الفصل العاشر «نحو مواجهة جادة لمسألة الأقليات».

•••

الأقلية - الإثنية

يبدأ الكاتب مقولاته، فيذكر أنه «رغم أن أكثر، من ٨٥ في المائة^(٤) من سكان الوطن العربي يكونون مجموعة متجانسة لغويا ودينيا وثقافيا، إلا أنه توجد عدة تكوينات بشرية عرقية (إثنية) تختلف عن هذه المجموعة العربية الرئيسية سواء في الدين أو اللغة أو الثقافة أو السلالة».

وأضاف في الهامش: «كلمتا «عرق-إثنية» تستخدمان كمرادفين في هذا الكتاب»^(٥) ولديه أن «مفهوم الأقليات في سياق هذا البحث يعني: أية مجموعة بشرية تختلف عن الأغلبية في واحد أو أكثر من الصفات التالية: الدين أو اللغة أو الثقافة أو السلالة»^(٦).

وفصل المؤلف نظريته، فيقول إن «ملاحظة التمييز في هذه الصفة أو الصفات المشتركة في أفراد جماعة معينة وتباينها عن جماعات بشرية أخرى، ينطوي على عنصر ذاتي وعلى عنصر موضوعي، ويشرح كلا من هذين العنصرين؛ «العنصر الموضوعي هو

وجود الاختلاف أو التباين بالفعل في أي من المتغيرات المذكورة أعلاه (اللغة، أو الدين، أو الثقافة، أو الأصل القومي أو المكان، أو السمات الفيزيائية)، وعلى أساس هذا العنصر تكون عضوية الجماعة الإثنية غير إرادية، لذلك عادة ما يطلق على هذه الصفات الإثنية اسم «السمات الإرادية» (٧). أما العنصر الذاتي فهو إدراك أفراد الجماعة وإدراك الجماعات الأخرى القريبة منها لهذا التباين والاختلاف، وهو ما يؤدي إلى الشعور بالانتماء إلى جماعة معينة في مواجهة الجماعات الأخرى» (٨).

ويبرز الكاتب أهمية العنصر الذاتي فيقول: إنه المهم من وجهة نظر التفاعل والعلاقات بين الجماعات الإثنية ليس هو عناصر التباين الموضوعية أو درجة تفرقتها بل ما ترتب عليها من حدة في الإدراكات الذاتية، ومن مواقف واتجاهات اجتماعية - سياسية، وانعكاس كل ذلك - في أنماط السلوك والعلاقات تجاه الجماعات الإثنية الأخرى المجاورة لها أو المتفاعلة معها. فقد يكون الاختلاف الموضوعي في أي من المتغيرات الإثنية كبيراً، ولكن أفراد الجماعات المتفاعلة أو المتجاورة لا يهتمون على هذا الاختلاف أهمية تذكر، ولا يرتبون عليه نتائج موقفية أو سلوكية ذات بال. ويمكن أن يكون العكس صحيحاً (٩).

ولدى الكاتب أن المناسب في قيمة كل من العنصرين، والتفاعل بينهما متغيران، فقد «تفاوتت درجات كل من العنصرين الموضوعي والذاتي من موقف إلى آخر، ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى» (٨).

.. كذلك قد يأخذ أحد المتغيرات الإثنية أهمية قصوى في مرحلة تاريخية معينة، وتتضاءل أهمية المتغير نفسه في مرحلة تاريخية أخرى بين الجماعات

نفسها في المجتمع نفسه أو في الرقعة الجغرافية نفسها» (٧).

وطبقاً لما يقرره المؤلف، فإن للعنصر الذاتي أسباباً مستقلة مختلفة عن العوامل الأربعة التي تكون العنصر الموضوعي، ذلك أن هذه «السمات الأربع (اللغة والدين والمذهب) (١) والعنصر (١١) ليست هي محاور الانقسام والتباين للوحدة في الوطن العربي - بل وربما ليست هي أهم محاور الانقسام والتباين، ويواصل المؤلف تأكيد استقلال العنصرين وتمايز العنصر الذاتي بسبب استقلال مصادره عن العوامل الأربعة المشار إليها.

فلا بد أن هذه العوامل لم تكن هي الوحيدة في بعض الفترات التاريخية؛ «فأقرب مثال على ذلك هو فترة للفضال الوطني من أجل الاستقلال في مواجهة الاستعمار الغربي في الوطن العربي. فقد كان محور الانقسام الرئيسي آنذاك هو «الوطني» في مقابل «الأجنبي» أو أهل البلاد (بصرف النظر عن لغتهم ودينهم ومذهبهم وعنصرهم) في مواجهة المحتلين الأجانب....»

ويقول المؤلف إن اهتمامه في هذا الكتاب هو بالعامل الإثني (١١). أي أنه إن يدخل في اعتباره وهو يدرس عوامل الانقسام والتباين في المجتمع، تلك العوامل المناقضة والتي تصعب التقارب والتكامل والوحدة بين مكوناته، وتكون هي المصدر المستقل للعنصر الذاتي الذي اعتبر أنه الحاسم في تقدير أهمية العنصر الموضوعي. تأتي بعد ذلك ملاحظة هامة يرمدها الدارس المتابع بدقة كلام المؤلف من فقرة لأخرى - إن العنصر الذاتي يذو تدريجياً ليصبح العنصر الموضوعي السوروث غير الإرادي هو الفاعل الرئيسي (الوحيد ؟) في إجراء التعزيز.

في البداية، وبعد الإشارة إلى الفروق الأربعة المكونة للعنصر الموضوعي،

يجعل «العبرة» في فاعلية هذا العنصر متوقفة على ظهور العنصر الذاتي؛ يقول:

«والعبرة هنا» (١٢) «هي ما إذا كان لأي من هذه المتغيرات وزن ظاهر في إحساس أية جماعة باختلافها عن الأغلبية المحيطة بها وترجمة هذا الإحساس إلى سلوك ومواقف سياسية متميزة في قضايا مجتمعية رئيسية» (٩) ففحة عوامل التمايز ينف في مراجعتها الإحساس الذي ينشأ إرادياً لدى الجماعة من عوامل أخرى مستقلة عن مضمون العنصر الموضوعي الجبري وقد يكون للعنصر الموضوعي مجرد وزن في هذا المجال.

ويخبر مضمون التساؤل في فقرة تالية لصالح العنصر الموضوعي، فيبد أن كان المطلوب معرفته هو ما إذا كان للعنصر الموضوعي «وزن» في وجود العنصر الذاتي، أصبح محل التساؤل هو ما إذا كان للعنصر الموضوعي هو الذي يصنف على الجماعة المعنية مضمون العنصر الذاتي؛ يقول:

«هي ما إذا كان أي من هذه المتغيرات الدين - اللغة - الثقافة - السلالة يصنف على مجموعة بشرية معينة قسماً اجتماعية - اقتصادية - حضارية تلون سلوكها ومواقفها السياسية في مسائل مجتمعية رئيسية» (١٣).

ثم يختفي التساؤل، ليحل محله حسم للأمر به يجعل المؤلف العنصر الموضوعي هو الحاكم وحده؛ يقول:

«إن المتغيرات الأربعة (الدين - اللغة - الثقافة - السلالة) هي التي تضفي على مجموعة بشرية معينة قسماً اجتماعية - اقتصادية - حضارية تلون سلوكها ومواقفها السياسية في مسائل مجتمعية رئيسية» (١٤).

ويصل رجحان العنصر الموضوعي إلى القول بأن الإحساس بالتمييز والخواص

الإتباط الوطن الحضارة الإسلام



الثقافية للجماعة هي أساساً «خواص الإثنية»، وهي خواص مورثة جبرية. فبعد أن يقول: إن عضوية الجماعة الإثنية غير إرادية يضيف: إن أفراد الجماعة يولدون فيها ويرثون خواصها الإثنية مثل الدين أو اللغة أو لون البشرة. وبالتالي يتكسبون خواصها الثقافية والمزاجية... فالفردي عند مولده لا يختار الجماعة الإثنية التي ينتمي إليها... إنه عند ولادته أسير للجماعة الإثنية التي ينتمي إليها والداه...» (٧).

هكذا لم يعد ثمة عنصران، ولكن عنصر واحد: الموضوعي، وله خواص تفرض نفسها فتصنع الإحساس الذاتي بالاختلاف عن الأغلبية. بعد أن كان هذا الإحساس مستقلاً عن العنصر الموضوعي.



أما أبو سيف يوسف فإنه يقدم نظرة لمفهوم «الإثنية» أكثر فهماً وأعمق تحليلاً. ففي بداية كتابه التمييز «الأقطاب والقومية العربية» (٢) يقرر أن ثمة «صعوبات منهجية تتعلق بالتعامل مع أدوات التحليل المستخدمة... لأن أي مفهوم في حد ذاته وفي النهاية هو وجه من وجوه تحليل أية ظاهرة مطروحة للدراسة» (١٥) ومودى ذلك أنه حين يعتبر عن ظاهرة معينة بمصطلح له دلالة سابقة، فإن هذا المصطلح يساهم في صنع الظاهرة كي تتطابق مع مضمونه السابق اعتماده. وهكذا يستطرد أبو سيف فيقول إنه «من المعلوم أن الظواهر التي تخضع للتحليل والتي تتعلق - مثلاً - بمجتمعات أخرى بينها وبين المجتمع المصري فروق ملحوظة تتطلب أن تكون مستعدين لإبداء التحفظ على مصطلح هذا أو مصطلح هناك، ويتحفل المفكر من التعميم إلى التخصيص فيقول إنه «بحسبنا هذا -

بوجه خاص - مصطلحات «الإثنية»، والجماعات الإثنية، والأقلية، وهي من المصطلحات الحاكمة في أية دراسة تنطرق إلى علاقات التفاعل بين الجماعات الاجتماعية المختلفة» (١٦).

وفي فصل خاص خصصه أبو سيف في نهاية مؤلفه لمعالجة «إشكاليات مطروحة: الإثنية والأقلية، يشير إلى ما أجمله في بداية دراسته المهمة فيقول: «سبق أن أشرنا في مقدمة الدراسة إلى أن من بين المصطلحات المستخدمة في دراسة الجماعات الاجتماعية ومشكلات التفاعل فيما بينها، ما يستوجب أن يؤخذ بتحفظ وحذر. ويأتي مصطلح «الإثنية» في المقدمة...» (١٧). ثم يوضح في فترة بالغة الأهمية البديلة التي ظهر فيها هذا المصطلح، والهدف الأخير من استخدامه، فيقول:

«والواقع أنه لا يندر أن يتم الاعتماد على مفهوم الإثنية للتأكيد على الفروق القالسة في دخل شعوب أو سكان بلد من البلاد بما ينتهي - خاصة عند توطينه على المستوى السياسي - إلى تكريس عوامل الشقاق بين الجماعات وليس إلى تغليب دواعي التكامل فيما بينها» (١٨).

ولذلك فإنه لا يكن غريباً إذا قلنا، نتيجة لذلك، إن مصطلح «الإثنية» هو مصطلح غربي خالص، جاء في سياق موقف الشعوب الأوروبية والأمريكية

الذابت لتأكيد الفرقة والتباين بينهم وبين اليهود وبالصبة لشعوب المستعمرات التابعة للإمبراطوريات الأوروبية وأيضاً تجاه الزوج. ثم إزاء العالم الثالث أو شعوب الجنوب عامة. فالمصطلح يتكرسه عوامل الشقاق وتأكيد على الانقسام بين جماعة متسلطة وأخرى مقهورة - جزء من المظاهر الغربية.

والدارس للجزء النظري من كتاب «الفكر والحلل والأعراق... إلخ يخلص إلى أنه مكتوب في إطار هذه الظاهرة، ويعتمد المعاني التي حددتها أدبيات هذه الظاهرة للمصطلحات المشار إليها. فجميع التعريفات الواردة للإثنية وللأقلية تفترض التفاوت والشقاق والسواجة واختلاف التاريخ والتوجه فيما بين مكونات الجماعة» (١٨). ولعل مما يوضح ذلك أننا نقرأ لدى المؤلف أن الوحدة السياسية التي تضم الأغلبية والأقلية يمكن أن تكون المجتمع أو الدولة أو الإمبراطورية (١)، (١٩) - فالواضح أن الكلام يتجاوز «الوطن العربي» ليصنع الظاهرة في الإطار الغربي الذي يضم «الإمبراطوريات» الأمر الذي كان يفصح أيضاً عن أن الاعتماد كان على المراجع الغربية في صورتها الأصلية دون تحليل أو نقد.

فالحديث يجري دوماً عن مجتمع يكون التمدد فيه صراعياً، ولم تتصور المراجع المذكورة نموذجاً خارج العالم الغربي يمكن أن تنف فيه جميع مكونات الجماعة الإثنية - الأغلبية والأقلية موقفاً موحداً تجاه تعدد موجه لها جميعاً، ومن ثم ما رأيناه من استبعاد المؤلف للمواجهة بين «أهل البلاد» جميعاً وبين «الأجنبي» في فترة النضال الوطني.

وليس أدل على أن اصطلاح «الإثنية» يعبر عن موقف الغرب من الآخر، وعلى أن المؤلف يساير هذا الاستخدام للمصطلح - ليس أدل على هذا وذلك، من أنه يقول:

ولا نطلق على الفرنسيين في فرنسا اصطلاح جماعة إثنية عادة، وبدلاً من ذلك نستخدم اصطلاحات أخرى مثل «الشعب الفرنسي» أو «الأمّة الفرنسية» أو «المجتمع الفرنسي» (٢٠).

هذا رغم ما هو معروف من أن تاريخ الفرنسيين مليء بالصراعات الداخلية وأنه توجد مكونات متنوعة داخل «الشعب الفرنسي» - سواء في إطار المسيحية، أو بسبب وجود المسلمين ذوي الجنسية الفرنسية.

ويبدو أن المؤلف لم يجد في الوطن العربي كله مجتمعاً يمكن أن يسميه «شعباً» أو «أمّة»، حتى أقدم أمّة في العالم - المجتمع المصري العريق الموحد من قبل أن يظهر «الشعب الفرنسي» - لم يجده المؤلف جديراً بهذا الوصف، فلأن المؤلف بدأ بالمصطلح، فسأله أخصّصه دراسته لما يتضمنه هذا المصطلح من أحكام مسبقة، وأعاد صياغة المجتمع الذي يدرسه طبقاً لمنطق المصطلح - مستبعداً العوامل غير الإثنية التي لا يمكن النظر إلى المجتمع بدونها.

وعلى العكس من عملية التلقية المتوالة التي يجريها المؤلف للعناصر الإثنية لتكون هي الحاكمة في دراسة «هموم الأقليات» وفي إيجاد حل لها - يقدم أبو سيف نظرة أكثر شمولاً وواقعية، فإدّيه أنه «لا مجال لأن نستنتج أن التسميات للصبيّة بآلية ما هي أبدية أو أنها لا تعتمد على البيئة المحيطة في جانيها الجغرافي والاقتصادي. إن العكس هو الصحيح تماماً» (٢١).

ذلك أن «القسمات الإثنية تخلق (بعض النساء وفتح اللام) في داخل مجتمع معين. ومن ثم فهي متحركة - بمعنى أن قسماتها تتأكد في ظروف معينة، كما يمكن أن تتراجع أو تتضمّن، بل ويتم تدوينها في ظروف أخرى» (٢٢).

ويخلص أبو سيف إلى أن الكيان الذي يضمّ عديداً من الإثنيات، لا يعود بمدّ منظومة بسيطة، تكفّر بتحديد طبيعتها القسمات الإثنية، بل يدخل في هذا التحديد أولاً - للعوامل الاقتصادية والاجتماعية التي ينشط فيها؛ فمثل هذه العوامل تشكل الظواهر الاجتماعية برمتها، بما فيها الظواهر الإثنية ذاتها. ومن ثم فإن المنظومة الإثنية الاجتماعية تنتمي إلى تركيبة اقتصادية اجتماعية محددة تعطيها طابعها اللوحي (٢٣).

ثانياً - إلى جوانب العوامل الجغرافية والاقتصادية، لابد من دراسة التفاعل بين مكونات الجغرافية من منظور تاريخي (٢٤)، يتضمن التعرف على النسق الشقافي في كل من المراحل التاريخية.

إن المنهج التاريخي هو الذي يحمي الدراسة من أن تخضع لتصورات ومصطلحات وأحكام مسبقة.

وهو الذي يفصح عن خصوصية الحالة المصرية، ويوسع مجال فهمها ويكشف عن إمكاناتها، ويفصح عن دور العوامل غير الإثنية التي يقوم عليها الكيان المصري، والمواقف المشتركة التي اتخذتها مكونات الجماعة أثناء الحركات الوطنية والديمقراطية والاجتماعية والثقافية.

وبهذا المنهج التاريخي يمكن استخلاص الخبرة الناجعة لمواجهة المشاكل التي تظهر في مسار علاقات مكونات الجماعة.

ثالثاً - ثمة الآثار المترتبة على للدور الذي تلعبه الدولة في ضبط الصراعات المختلفة في المجتمع (٢٥). ومن خلال مؤسساتها المتعددة يمكن لجميع مكونات الجماعة للمساهمة في العمل العام، الأمر الذي يؤدي إلى الامتزاج فيما بينها وتأكيد عوامل الوحدة والانتماء إلى ما يجاوز العناصر الإثنية الطائفية.

ولقد أكد المؤلف رسوخ الصوالم الإثنية الأربعة من خلال اختياره للبيئة التي طرح في إطارها «هموم الأقليات في الوطن العربي»، ذلك أنه حين يعرض وضع «الأقليات» للبحث، فأول ما يجادر إلى الذهن - في إطار الحالة الحالية للمشروع الوحدوي، أن المقصود هو بحث حالة «الأقليات» في علاقتها «بأغلبية» داخل كل قطر من الأقطار العربية. فمن الواضح أن هذا هو المجال الواقعي الذي فيه تنشأ هموم الأقليات.

وهذا ما يؤكد المسح الإثني للأقطار العربية الذي خصص له المؤلف الفصل الثالث من كتابه. ثم كل فصول الجزء الثالث - من الفصل الرابع إلى الفصل الثامن. فالمشاكل العملية التي يتناولها الكتاب تتعلق بالبيئة الداخلية في كل من هذه الأقطار. وبدءاً على ذلك يكون المنطقي - أولاً أن تصور المحافظة على الإنجازات التي تعققت في كل قطر من أجل حل هذه المشكلة. ثانياً - الاجتهاد لمواصلة العمل من أجل المزيد من الترابط بين أبناء القطر والمحافظة على حقوقهم - أشخاصاً وجماعات، في إطار مبدأ المواطنة والحرص على وحدة الوطن، أرضاً وشعباً، ومضايفة قوته. خاصة وأن الدساتير في هذه الأقطار تقر مبدأ المواطنة وتجعل المساواة أساساً للعلاقات بين المواطنين، هذا هو المنطقي والمتوقع.

ولكن عوضاً عن ذلك - اختار المؤلف أبحاث موضوعه بنية لم يحدث فيما بين كياناتها، ما تحقق للتكوينات الداخلية لكل قطر من نقال محسوسة واقعية، وإن تفاوتت من قطر لآخر، وذلك نتيجة فعل العوامل غير الإثنية من الجغرافيا والتاريخ والصراعات الوطنية والديمقراطية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.... الخ.

الاقباط الوطن الحضارة الإسلام



وهكذا - إذ اختار المؤلف لطرح مضمون الأقليات ببيئة المشروع الوجدوى الذى يقول عنه إنه يعانى من «التعذر والإحباط» (٢٤) ، وإذا استبعد العوامل غير الإثنية كما رأينا بالنسبة للحركة الوطنية، فقد اكتمل بذلك نفاذ العوامل الإثنية وثباتها.

وبذلك جرد المؤلف العنصر الموضوعى من العوامل الخارجة عن المفردات الأربع المكونة لهذا العنصر والتي يمكن أن تحولها إلى «متغيرات» بحسب المكان والزمان والصركة الإنسانية. فصارت هذه المفردات بعد التجريد «ثوابت» نقية جامدة، تكون هى - بحالها هذه - هى المدخل لوضع الحلول للمشاكل الناشئة عنها.

هذا من ناحية

ومن ناحية أخرى، فإن المؤلف وهو يقوم بصياغة حواره اختزل حالة الأقطار لتكون فى مستوى بدائىة المشروع الوجدوى وتصلره. وقدم للمصالحات - القطرية والقومية، حلولاً موحدة.

وأخيراً - فقد أضاف المؤلف إلى مضمون الأقليات فى أقطارها مماً قريماً جديداً، إذ جعلهم مسؤولين عن فشل مشروع الوحدة القومية.

إن الأغلبية لدى المؤلف هى كما ذكرنا المجرعة المتجانسة لغويا ودينيا وثقافيا التى تمثل ٨٥ (٢٨٠) فى المائة من سكان الوطن العربى. هذه الأغلبية هى التى تراجعه كل أقلية فى كل قطر بذاته.

ويجعل المؤلف مصدر مضمون هذه الأقليات أمريين:

أولاً - «حماس وإقبال النخبة الوطنية الحاكمة فى هذا القطر - أو ذلك - على مشروعات العمل الوجدوى» .

ثانياً - «حماس» الأقلية بخطر داهم، ليس فقط على مصالحها، ولكن أيضاً

على كيانها الاجتماعى وتراثها الحضارى» .

وتأتى النتيجة فى تصور المؤلف، وهى حدوث انفجار فى شكل عصيان مسلح أو حرب أهلية. وتتصرف القيادة فى هذه الحالة عن مشروع التوحيد القومى إلى تمهيد طاقاتها للمحافظة على وحدتها القطرية، (٢٥) أى أن القيادة فى كل قطر برينة من مضمون الأقليات، بل إن هؤلاء هم المسؤولون عن كل ما يحدث لهم، لأنهم يشغلون النخبة الحاكمة عن العمل الوجدوى (٢٦) .

والمؤلف يقول إن هدفه من أجل معالجة مضمون الأقليات هو تقديم صورة، «يتحول من خلالها أى شعور أو فكر أو سلوك من اللطم العدائى من جانب أقلية معينة تجاه الأمة العربية أو تجاه توحيدها سياسياً، إلى نمط تعاون أو تحالف بالفعل» (٢٧) .

فهو من الصحيح أن سبب تعثر مشروع الوحدة العربية هو موقف الأقليات منه، بحيث يسوغ إلقاء المسؤولية هنا عليها ؟

المؤلف نفسه يقطع بالنفى

بل يرجع المسؤولية فى «التعذر والإحباط» (٢٧) على الأغلبية المتجانسة.

فندبه أن «الفكر القومى والعمل الوجدوى قد تخلفا عن مواكبة روح

الأمة، والعمل الوجدوى قد تعثر وتخط هو الآخر لأسباب كثيرة منها طبيعة النخب الحاكمة... وانفصال العمل الوجدوى عن الفكر القومى...» (٢٨) كما أن «الجمهورية العربية نفسها لم تعط الفرصة للمشاركة الحقيقية فى العمل الوجدوى، أو أى عمل سياسى آخر فى العقود الأربعة الأخيرة...» (٢٩) ويغض المؤلف فى شرح حالة «التعثر والإحباط» فى مشروع للتوحيد القومى (٢٩) .

ولقد ترتب على العاملين المشار إليهما فيما سبق، ونعنى بهما

أولاً - تجريد «الثوابت» الإثنية الأربعة من العوامل غير الإثنية القطرية والقومية.

وثانياً - طرح مضمون الأقليات القطرية فى مواجهة الأغلبية القومية - ترتب على الربط بين هاتين العمليتين أن زاد عبء البحث عن حلول موحدة للمشكلات القطرية والقومية ذلك أن أطراح العوامل غير الإثنية يزيد من المهو بين الأغلبية والأقلية داخل أى قطر عربى. ومن ناحية أخرى فإن وضع الكيان القطرى فى مستوى حالة المشروع القومى العربى - ومحاولة إيجاد حل واحد يحقق الوحدة فى كليهما - لابد أن يودى إلى إمكانية تفكك الكيان القطرى مع بقاء المشروع القومى فى حالته البدائية. فكأننا نصنع العصفور (وإن كان صغيراً) الذى فى اليد، على أمل الحصول على عصافير نتمنى أن تأتى فى مستقبل غير مظهر لعقب على الشجرة (١) فمن الملم به أن الوحدة القطرية قطعت مراحل مازالت الوحدة القومية متخلفة عن إنجازها. الأمر الذى يعنى أن ما نحتاجه كل من هذين اللوعين من أجل زيادة التماسك داخل كل قطر والبسده فى إجراءات التوحيد القومى - يختلف عما يحتاجه النوع الآخر.

فما هي حلول المؤلف لهجوم الأقليات في الوطن العربي؟

يقول إن «المبادئ الثلاثة الحاكمة في الصياغة التي نقترحها هنا هي مبدأ «الاقتصادية» أو «الفيدرالية»، و«الديمقراطية»، و«المجتمع المدني، كإطار عام لمواجهة المسألة الإثنية. فمن شأن هذه المبادئ الثلاثة أن توازن بين حقوق الأغلبية وحقوق الأقليات. سواء على مستوى القطر العربي الواحد أو على مستوى الوطن العربي كله» (٣٠).

فمن مبدأ «الفيدرالية» يقول إنه يفيد حينما كانت هناك جماعة إثنية مركزة سكانيا في منطقة جغرافية واحدة، فتكون صيغة الحكم الذاتي لأبناء المنطقة أو الإقليم هي القاعدة المعتمدة. وإذية أن الفيدرالية تنطوي على تمكين الجماعة الإثنية الجهوية من أن يحافظوا على ثقافتهم المحلية وتديمتها. كما يتيح الحكم الذاتي في هذه الحالة سن القوانين المحلية الأكثر مواءمة لظروف ثقافة كل إقليم.

ولكن المؤلف يحفظ على هذا المبدأ فيقول: إن الفيدرالية لا تعنى شيئا كثيرا إذا لم تستند على قاعدة معقولة من الموارد المالية أو الاقتصادية.

وثانيا: يدعم المبدأ بأنه «مأخوذ به في كثير من المجتمعات التعددية سواء كانت اشتراكية مثل الاتحاد السوفيتي ويوغوسلافيا السابقين أو رأسمالية مثل الولايات المتحدة وسويسرا» (٣١).

وقد يبدو غريبا هذا إيراد مثالين فشل المبدأ فيهما... فهل هذا تدعيم للمبدأ أم نقده...؟

التفسير أن مخطوطة الكتاب كانت قد انتهى إعدادها قبل الفصل. فلما أن تفكك النموذجان اكثفى المؤلف بوضع وصف «السابقين» بعد اسميهما ليكون الكتاب معاصرا. ثم أضاف فقرة تقول «ولو أن

الصرب قد اشتعلوا في تكريس مصالحهم وسلطتهم لاستمرت هذه الصيغة، مثلما استمرت في سويسرا لمدة خمسمائة عام. وهو الأمر الذي أدى أخيرا إلى نزعة استقلالية قوية بين الجماعات القومية المختلفة في يوغوسلافيا السابقة، وانفجار صراعات أهلية مسلحة في الأونة الأخيرة، وخاصة بين الصرب والكروات» (٣٢). ولم ترد البوصة...

ومن الواضح أن «لولا...» ليست تفسيرا علميا لما حدث، بل نوع من التعمي الساذج. ويبقى السؤال: ما هي الضمانات التي تمنع تكرار للفشل فيما لو طوق المبدأ أساسا على المستوى القطري، خاصة وأن المؤلف نفسه يقول: إن «إحدى مشاكل المبدأ الحاكم الأول في مواجهة مشكلة الأقليات، وهو الفيدرالية. هو احتمال تعميق الهوية الإثنية-الجهوية، على حساب الهوية الوطنية-القومية» (٣٣).

أما على المستوى القومي فإن المؤلف يقدم نوعين من الحجج.

فمن ناحية - يواصل الحديث الذي بدأ بشأن مسئولية الأقليات عن عدم تحقيق المشروع للقومي، رابعا الفيدرالية القطرية - بالفيدرالية القومية المخففة ومتحدثا عن هذه كما لو أنها صارت أمرا واقعا، فيقول إن «الفيدرالية على المستوى القومي تضمن للأقطار العربية التي توجد بها أقليات إثنية، أن تتعامل مع هذه الأقليات بقدر كبير من التعاطف والتكافؤ دون إحساس بالخطر على كيانها» (٣٤).

ويواصل المؤلف تنويعاته على هذه الحجة، فليد أنه «من ناحية ثانية، لا بد أن تفكر أية أقلية مرتين قبل أن ترفع للسلح في وجه السلطة للقطرية لطمها بأن هذا القطر هو جزء - أو عضو في - دولة اتحادية كبرى، تمنع إمكانيتها في حماية كل أقطارها. بتعبير آخر، يصبح

احتمال نجاح أية حركة إثنية انفصالية أمرا صعبا للغاية. وهذه الصعوبة، بدورها، تجعل الطريق الأسلم للمناج أمام أية جماعة إثنية لها مطالب خاصة ومشروعة هو طريق النضال الديمقراطي السلمي، ويدعم من فعالية هذا النضال السلمي وجود أطراف عديدة في الدولة الاتحادية، خارج للقطر المعنى، لا تعمل تحيزات مسبقة ضد تلك الجماعات الإثنية في هذا القطر» (٣٥).

ولا بد أن يثور التساؤل - هل من الضروري ممارسة الإرهاب القومي ضد الأقليات لكي تكف عن طريق النضال الديمقراطي السلمي...؟

المبدأ الثاني وهو «الديمقراطية»
فهو لدى المؤلف «يحل مشكلات أبناء الجماعات الإثنية المنتشرين في طول المجتمع وعرضه، إذ أنها تكفل «إتاحة الفرص المتكافئة لأبناء كل الجماعات الإثنية للمشاركة في إدارة مجتمعهم وفي إنتاجه وفي خدماته» (٣٥).

ولكن الأمر الذي يستوقف لل نظر أن المؤلف مصمم - حتى في إطار هذا المبدأ الذي يحقق الانسجام والاندماج إلى المجتمع الكبير بما يكفل قيام جماعة ذات تعدد وإثنية على أرض الوحدة، المؤلف مصمم على إبقاء فاعلية الفواتب الإثنية واستبعاد العوامل غير الإثنية. فهو يدعو للجماعات الإثنية إلى «أن يكفلوا من تعبئة أنفسهم اجتماعيا وتنظيم أنفسهم سياسيا... أي تنظيم أنفسهم عموديا أي كجماعة إثنية بصرف النظر عن موقع كل منهم الطبقي، (وهذا عامل غير إثني) وبهذا التنظيم يديرون صراعاتهم سلميا من خلال اللجنة الديمقراطية. ويقدم المؤلف نموذجا لذلك اليهود في أمريكا» (٣٦).

الفريب أن المؤلف وهو يقدم هذا الحل في مجموعه ويدعمه بتكرار التماذج

الأقباط الوطن الحضارة الإسلام



التي اعتمدته. ويقدم في الوقت نفسه الدليل على فشل بل خطورة ما يقترحه. إذ يقول: «فسى الولايات المتحدة الأمريكية مثلا نظم اليهود أنفسهم على أسس إثنية واستغلوا فواعد للعبة الديمقراطية لخدمة مصالحهم في الداخل أو لخدمة إسرائيل في الخارج إلى أقصى الحدود» (٣٦).

ماذا يريد هذا المؤلف أن يقول... ما هي الرسالة التي يريد أن يوصلها إلى الجماعات التي يسفها بأنها إثنية...؟ إنه يدعو هذه الجماعات إلى التكتل ليس في تجمع ثقافي وحسب بل يدعوهما إلى «تنظيم أنفسهم سياسياً» فقوم في المجتمع أحزاب سياسية على أساس إثني؛ ديني (٣٧) أو عرصري. وكان لابد أن تظهر في الساحة «المخاطر المحتملة للتنظيم السياسي لأبناء كل جماعة إثنية، وبخاصة فيما يتعلق بالهوية الإثنية وأولويات الولاء الوطني أو القومي، وفي صراحة يطرح المؤلف المشكلة: «هل تصبح «الهوية الإثنية» هي الأساس أم «الهوية الوطنية» (٣٨)؟ وهكذا ينشأ صراع داخلي بين أبناء الأقليات وأبناء الأغلبية بل وفي داخل نفوس أبناء الجماعة ذاتها إذ يصبحون مزاجيين باختيار قسرى دين إحدى هويتين كل منهما عميقة الجذور...» (٣٨). ويدعو لحل المشكلة إلى ضرورة وجود «ثقافة عليا» واحدة، يمكن أن تتماهى في إطارها الثقافات الإثنية الفرعية.

وتكتمل المقترحات التي تؤكد العوامل الإثنية وتزيدها رسوخاً، بالدعوة إلى إحياء نظام المال العثماني؛ يقول إن «نظام» المال، الذي أعطى للجماعات غير المسلمة قدراً كبيراً من الحكم الذاتي هو بمثابة الموازي السياسي لتمايش هذه التعددية الثقافية... ربما لا يمكن تكرار هذا النظام... في الوقت الحاضر بنفس ألياته وأشكاله القديمة، ولكن تطوير

فأصبح الوضع الكائن هو نفسه العلاج المقترح. وكانت النتيجة هي العجز عن تجاوز ما هو واقع قائم، بل تثبيته. لقد أهدر كل ما أنجزته مكونات الجماعة في كل قطر عربي - مهما كان حجم الإنجاز - مثلاً أثناء الحركة الوطنية التي قامت بها ضد المستعمر المحتل. مع اعترافه بأن هذا العامل غير الإثني لا يقل أهمية عن العوامل الإثنية التي جعلها تغفرد بالساحة.

كان المنطقي أن يبحث المؤلف أسباب تراجع الوحدة القطرية، وأن يجهد في إقامة النظرية العامة لهذا التراجع، ويقدم المقترحات التي تعيد ذاكرة الشعب في كل قطر، وتنهض همته لتأكيد وحدته. ثم يخطو إلى المجال القومى الذى يضم حيزاً أقطاراً موحدة داخلياً. ولكنه بدلاً من ذلك غرس الإثني كفيروس مدمر في جسم كل قطر ليصبح أجزاء جغرافية أو تنظيمات عمودية طائفية. فأصبحت الحالة الداخلية لكل قطر مشابهة للوضع القومى المعاصر. وبدلاً من أن يصبح لكل المرجو على مثال الجزء الواقعى الموحد، وبدلاً من أن تستخدم الشعوب العربية خبرتها التي اكتسبتها من صولات التوحيد الداخلية في صنع الوحدة القومية. بدلاً من ذلك كله بدأ من التكل وتصور الحالة التي اختارها هو له في المستقبل البعيد غير المنظور، وصاغ الجزء القطرى الواقعى على مثال لكل كما هو مائل في خياله في عالم الأمنيات...

وهكذا يصنع العصفور المضمون، ولا تبقى إلا العصفائر الهائلة في الفضاء...

عن الأقباط

يشكل إدراج الأقباط في الكتاب موضوع هذه الدراسة ضمن الأقليات والطوائف الإثنية أمراً يستعصى على الفهم؛ إن الخاتمة التحليلية لفصل الأقباط

منطقه وروحه بما يتواءم مع متطلبات العصر هو الذى يفرض بنا إلى ضرورة اعتماد الفيدرالية والديمقراطية في المجتمع العربى المعاصر كأسس للتنظيم السياسى والثقافى قترانيا وقومياً، (٣٩).

ولكن نظام الملة لم يكن له مضمون سياسى. وفي حقيقة الأمر، ألا يمكن اعتبار الحل الطائفى الذى تضمنه النظام البليانى قبل الحرب الأهلية الأخيرة هو نفسه نظام الملة بعد صياغته سياسياً ودستوريا... وكانت النتيجة المعروفة...

وقد أورد المؤلف مبدأ ثالثاً لم يكن موجوداً في مخطوطة ١٩٨٦ وأضافه في الكتاب - إذ يقول إن «تنظيمات المجتمع المدني» هي الكفيلة بتفعيل الديمقراطية من ناحية وتغادى بعض مطالب الفيدرالية من ناحية ثانية.

أى أن الأساس لدى المؤلف هو الفيدرالية والديمقراطية ثم تأتى بعض المنشطات والمهدلات...

ويبدو لكاتب هذه الدراسة أن السبب الأساسى في نهافت مقترحات المؤلف هو تجريد ما يسميه العوامل الإثنية من أى عنصر. غير إثني، فتلور الإثني وصار نقياً فعالاً. ولم يجدع المؤلف صياغة خلاقة لتكوين سبيكة تضم مكونات الجماعة في كيان متماسك. لم يستطع أن يكون تسيجاً متناسقاً من خيوط متنوعة،

في الكتاب، التي جاءت بعد حوالي ١٥٠ صفحة من الحديث عنهم - هذه الخاتمة تنص على أنه «ثبت من الدراسة أن عروبة الأقباط هي أهم الثوابت الثقافية التي تركز عليها الهوية القبطية»^(٤١). بل ويسجل الكتاب أنه «وبشكل دائم كان الاختيار العروبي للقبض وسبق اختيار الأغلبية المسلمة في الجماعة المصرية، ويورد وقائع هذا الاختيار - سواء من جانب رجال الدين، أو الزعماء السياسيين.

وفي إجابة على السؤال: هل توجد خصوصية ثقافية للأقباط - قال الكتاب «إن هناك ثقافة مشتركة للمسلمين والأقباط في إطار الجماعة المصرية... وإن هناك عوامل اجتماعية ونفسانية جذرت مفهوم الثقافة المشتركة، مثل الاشتراك في المرق وعدم التناقض «الإثني» بين المسلمين والأقباط، اللغة، العادات المشتركة في الدين سواء المسيحي أو الإسلامي وأهمها «التوحيد»، التقاليد، السلوك الجمعي، والفردى ومائل العوامل والمكونات المشتركة سواء كانت أندروبولوجية أو إندوبولوجية، وفي شأن الخصوصية الثقافية للأقباط، انتهى الكتاب إلى إنها لا تعدو أن تكون «ضرباً من الثقافة الدينية بما تعمل من أنماط مختلفة ومن ثم يمكن تعريفها على أنها خصوصية دينية، وهي، من وجهة نظر الكتاب، «مسألة واردة حتى في إطار المذاهب المتعددة للدين الواحد - المسيحية أو الإسلام». ويضم الكتاب تحليلاته بأن ما يظهر في فترات الانحسار الاجتماعي والأزمات الاقتصادية - من «ثقافة التمسك» لا يعدو أكثر من بطور على الهلاك الثقافي المصري الأسيل، ويذهب بانتفاء شروطه، ولا يرفى للقول بأن هناك خصوصية ثقافية للقبط»^(٤٢).

لماذا إذن يزوج بالأقباط ضمن الطوائف والأقليات الإثنية، بل والكلام

عنهم في أكثر من منصف متوسط الصفحات المخصصة لأية أقلية أخرى»^(٤٣).

وما للداعي إلى أن يتضمن الكتاب فصلاً عنهم بعد أن تم نشر الدراسة رفيعة المستوى التي قام بها أبو سيف والتي تنفي عنهم صفة الإثنية والأقلية... بل ويتضمن الفصل تلخيصاً لهذه الدراسة^(٤٤).

المنطقي، والأولى، استناداً إلى نتائج تحليلات الكتاب نفسها، اعتبارهم جزءاً من تلك «المجموعة المتجانسة»^(٤٥) التي تشكل الأغلبية الساحقة من سكان العالم العربي.

السبب في إدراجهم^(٤٥) يرجع إلى ما سبق أن ذكرناه من أن المؤلف استبعد تماماً من نظريته العوامل غير الإثنية وجعل الثوابت الإثنية هي المعيار الوحيد المعتمد. هنا يصل الكتاب إلى ذروة التمسك بالإثنية تقنية مفتردة. أليس الأقباط مسيحيين، ولكن الأغلبية العظمى من سكان العالم العربي «يدينون بالإسلام»^(٤٦) - إذن فالقبط أقلية إثنية، مهما فصحت تحليلات الكتاب من نتائج بشأن عروبتهم و... إلخ ما سبق أن ذكرنا. ويصبح من المقبول لدى المؤلف أن يتحدث إليهم بلغة «النحن» و«الهم»، فيكونون ضمن أولئك الذين «يهدى إليهم الكتاب: إلى أبناء المال والنفوذ والأعراق المختلفة في الوطن العربي وشركائنا»^(٤٧) في الجغرافيا والتاريخ والاجتماع والثقافة... إلخ.

إن نفضة «الأصول» والثروثة، ويأتي القبط - على الرغم من كل ما ورد بشأنهم في الكتاب، ضمن الشركاء...

أما إذا أدخلنا العوامل غير الإثنية: الجغرافيا، أي الأرض واللبن والزراعة، ثم العرق والدولة والحضارة المشتركة، واللغة. والثقافة الموحدة: السياسية وفي

برامج المدارس التي تضم الجميع - ثم التاريخ، أي الحركة المشتركة في مختلف المجالات: الوطنية والدستورية والاجتماعية والثقافية: لو أننا أدخلنا هذه العوامل في الظاهرة المصرية لانتفت الإثنية تماماً، فالدين - المسيحية والإسلام، اندمج في مقومات الكيان المصري: في الأرض - التي صارت الانتماء إليها جزءاً من اللتين في كلا الدينين، وأمن الجميع بأن حب الوطن من الإيمان، وفي النظرة إلى الآخر، وفي أخلاق المصريين وتبنيهم: في الرهبة وفي التصوف، كان الاتصال بين الحكم والمحكومين على مدى التاريخ المصري وعنى العصر الحديث حاسماً، كان المصريون - المسلمون والأقباط، هم المحكومون ولم يمارس أي منهم الحكم. فكان تدينهم متشابهاً، هو تدين المقومين الثائرين، وجاء التعبير الدلوي عن وحدة الأمة المصرية في مواجهة التحدي الاستعماري - في قول الإمام محمد عبده في «رسالة التوحيد»، إن دين الله واحد في جميع الأديان، وميثاقه في إصلاح شؤونهم وتطهير قلوبهم واحدة. ورفعت الجماهير الثالثة عام ١٩١٩ للشعار: الدين لله والوطن للجميع. وكان العلم المعبر عن ذلك هو الهلال يحيط الصليب، وهو رمز تمسده قطع أذرية في المنابر المصرية يرجع تاريخها إلى القرنين الثاني عشر والثالث عشر. أيام الدفاع عن البلاد ضد الفرنجة الذين أطلقوا على أنفسهم وصف «الصليبيين».

وتضمن أمر القتال الذي أصدره قادة للجيش المصرية في معركة المعبر عام ١٩٧٣، نصوصاً من القرآن الكريم والإنجيل المقدس. وتتجاوز في جدران النصب التذكاري للجندى المجهول أسماء الأقباط والمسلمين تعبيراً عن وحدة الدم الذي بذله جميع مكونات الجماعة لاسترداد الأرض. والجندى نفسه مجهول

الأقباط الوطن الحضارة الإسلام



الاسم والموطن والدين - تعبيراً عن وحدة الإنسان المصري وهو يصنع للحياة على أرضه.

وهكذا - بدلاً من مفهوم الأغلبية والأقلية، أفرز تمايز المطلقين - المسيحية والإسلام، على أرض التعاون والوحدة بين الملتزمين إليهما - أفرز هذا التمايز مساحة مشتركة من المفاهيم والقيم والأهداف، فصارت هذه المساحة المشتركة هي الخلفية المرجعية العامة لجميع أبناء مصر، ومن خلالها بزغ مفهوم المواطنة بعنصره: المشاركة والمساواة، وقام على أرضها البناء الدستوري وفي إطارها توأمت الحياة السياسية^(٤٨).

والنتيجة التي تفرعها هذه المعطيات في مجموعها هي أن الدين في مصر لم يكن عامل فرقة بقدر ما كان عامل توحيد. وإذا كانت بعض المراحل في التاريخ المصري قد شهدت غير ذلك، فإنها كانت سرعان ما تتطوى في التيار المصري العام، لقد ظلت مرجعيات التكامل الاجتماعي ترجح في النهاية تلك العوامل التي يمكن أن تكون - بصورة أو بأخرى - دافعا إلى العزل أو الانزلال ... إن سيورة التكامل الاجتماعي ظلت تحكمها، في التحليل الأخير، الأسس الثابتة للحياة المشتركة وما أرتبط بهذه الأسس من الوعي في النهاية بوحدة المصري^(٤٩).

وتمهيد حقيقة مهمة في التاريخ المصري، وهي أن محاولة نفى الهوية الوطنية لم تأت من القبط تمسكا بهويتهم الإثنية (الدينية)، بل جاء النفي من بعض الجماعات الملتزمة إلى الأغلبية في أواخر العشرينيات - من جماعة الإخوان، لإحلال الهوية الدينية للأغلبية. ولقد سبق القول أن المبادرة إلى الانتماء العربي جاءت من القبط قبل الأغلبية.

وهكذا لم يترتب على الانتماء الديني لدى القبط أية صعوبة بالنسبة للانتماء الوطني أو القومي.

والذي يخلص من كل ما سبق أن الأقباط لا يتوافر بالنسبة لهم العنصر الذاتي الذي كان المؤلف في بداية كلامه يتطلب وجوده لوجود الإثنية أو الأقلية؛ نعى بذلك إدراك أفراد الجماعة وإدراك الجماعة الأخرى الموجودة معها للتباين والاختلاف فيما بينهما وترجمة هذا الإدراك إلى سلوك وموقف سياسية متميزة في قضايا مجتمعية رئيسية.

هذا تظهر خطورة إدراج الأقباط ضمن الأقليات والإثنيات التي يضمها الكتاب؛ فقد أوضحنا كيف أن المصطلح يساهم في صنع الظاهرة كي تتطابق مع مضمونه السابق اعتماده. فهل المقصود أن يتحول الأقباط - على الرغم من كل ما سبق ذكره، بل وما يتضمنه الكتاب - إلى إثنية مماثلة للجماعات التي يقدم الكتاب حلولاً لهمومها...

إن المؤلف يبين في الصفحات الأولى من كتابه «أهمية مسألة الأقليات»؛ فيتكلم عن دلالة الأحداث الدامية في لبنان منذ عام ١٩٧٥ وإلى عام ١٩٩٠. ثم يقول: إن الانفجارات الداخلية المسلحة في العالم العربي خلال ربع القرن الأخير - يلاحظ أن معظمها كانت مرتبطة بالمسألة الإثنية (الأقليات)^(٤٨)، وهكذا

يورد الصراع الأهلي في السودان، وفي شمال العراق، والصراع في اليمن خلال الستينيات الذي تورط فيه مصر، وما حدث في الأوراس في أرباب عهود لاستقلال الجزائر، ومحاولات الإطاحة بالملك الحسن في المغرب، والصراع على السلطة بين أجنحة حزب البعث المختلفة في سورية، وتعثر التجربة الديمقراطية في البحرين والقوانين التمييزية في الكويت ودول الخليج العربي الأخرى، ثم يفاجأ القارئ بأن المؤلف يضع في هذا السياق «الأحداث الطائفية في مصر قبل حرب أكتوبر - ثم في السنوات الأخيرة»^(٥١). وعلى الفور يثير التساؤل، إن الصراع في الأمثلة الأخرى كان أحد أطرافه الخفية الحاكمة التي تمثل الأغلبية. وكان الصراع يدور حول من تكون له السلطة؛ فهل كان مضمون الأحداث الطائفية في مصر صراعاً بين السلطة الحاكمة والأقلية، القبطية حول الحكم... لقد أثبت تسلسل الأحداث أن السلطة كانت الهدف الأول من الجماعات الإرهابية، وأن الهجوم على الأقباط كان حقة في هذا المسلسل الرديء، وتبعها الهجوم على رجال الأمن، ثم الاقتصاد المصري، ثم الأشخاص العامة الذين يمثلون قمة السلطة في مصر، لقد كانت «السلطة، والقبط، يقفون في خندق واحد ويتمسكون بها للهجوم - فكيف يمكن إدراج هذه المواجهة ضمن الصراعات الأخرى التي أوردها المؤلف والمختلفة نوعياً عما يحدث في مصر...

من الواضح أن النتيجة الطبيعية لذلك هي إخضاع الأقباط لمفهوم الإثنية النظرية، ولتحلول العامة المقدمة لإزالة «هجوم الأقليات في الوطن العربي»...

هكذا يترتب على وضع الأقباط ضمن هذه المنظومة أن تسرى بالنسبة لهم نتائج الإطالة النظرية التي جاءت في بداية الكتاب. وتتضاعف خطورة هذا

الوضع إذا تصورنا أن تسرى بالنسبة لهم الحلول التي يقدمها المؤلف في نهاية الكتاب. فهل يمكن أن يكون واردا بالنسبة لهم تطبيق الفيدرالية... هذا شيء لم يحدث قط بالنسبة لمصر منذ أيام الفرانكة.

إذا انتقلنا إلى الديمقراطية - فإننا نجد للخطورة واضحة على الحياة السياسية المصرية لو أن الأقباط طبقوا ما يدعو إليه المؤلف.

لقد رأينا المؤلف يدعو الأقليات إلى إقامة تنظيم سياسي عمودي، ويعتبر ذلك تطوراً لنظام الملة العثمانية، ولكن الثابت تاريخياً أن ممارسة نظام الملة في مصر لم يتعد مسائل الأحوال الشخصية ولم يدخل فيه مطلقاً للنشاط السياسي وقد تجاوزت الجماعة المصرية هذا الوضع منذ وقت مبكر، وقامت جميع مكوناتها بحركة وطنية وبضرورة واحدة اخترق بها المصريون المحكومون المصريون من الحقوق السياسية حاجز السلطة، فكسب كل مصري في اللحظة نفسها صفة المواطنة بصرف النظر عن دينه.

هذا فضلاً عن خطورة تكوين تنظيم سياسي طائفي ديني كما يدعو إلى ذلك المؤلف. فهذا أمر يخالف الدستور ويؤدي إلى تشويه للحياة السياسية وفتح الطريق أمام تدخلات أخرى متشابهة بواسطة الجماعات التي تنتمي لدين الأقليات وما يترتب على ذلك من قيام المواجهات الدينية السياسية.

... وهذا المؤتمر

ولكن الحديث عن الجماعات الإثنية لم يعد مقصوراً على المجال العلمي أو في داخل كل مجتمع بل دخل حلبة المخططات الدولية في إدارة الصراع داخل المنطقة، وصار موضوعاً لاهتمام

خاص في الأمم المتحدة. وصدر في أواخر عام ١٩٩٢ قرار من الجمعية العامة جاء في ديباجته أنها ترى أن للأمم المتحدة دوراً مهماً تؤديه في حماية الأقليات وتضمن القرار أنه من بين الوسائل التي تحقق هذه الحماية - ينبغي تخطيط وتنفيذ برامج التعاون والمساعدة فيما بين الدول مع إيلاء الاهتمام الواجب للمصالح المشروعة للأشخاص المنتمين إلى أقليات (المادة الخامسة - ٢).

وكان من المقرر أن يعقد في القاهرة خلال السنة من ١٢ - ١٤ مايو ١٩٩٤ مؤتمر تقديم الإعلان العالمي لحقوق الأقليات في الوطن العربي والشرق الأوسط^(٣).

وهذا المؤتمر ينظمه مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بالقاهرة وجماعة حقوق الأقليات بلندن MRG. ويبدأ المؤتمر بكلمات تقدم (رؤى عامة لعموم الأقليات في ضوء الإعلان العالمي لحقوق الأقليات).

وتضمن جدول أعمال المؤتمر ست ورش عمل، خصصت كل ورشة لدراسة الأقليات في كل من الأقاليم الآتية: العراق والخليج، لبنان، فلسطين في أراضي ٤٨ والصنفة والقطاع، وادي النيل، المغرب العربي، أقباط مصر. وبعد تقديم ورش العمل الستة، خصصت جلسة لدراسة كيفية الاستفادة من إعلان الأمم المتحدة للأقليات. ثم تم عقد أربع ورش عمل عن أربعة محاور - بخراس ورش العمل الأربع مطوّر عن جماعة حقوق الأقليات بلندن، الأولى عن دور المنظمات العالمية في تعزيز ورصد حقوق الأقليات، الثانية عن: تعزيز الهوية للأقليات - المادة ١، ٢ في الإعلان، الثالثة عن: مشاركة الأقليات في التقدم والتنمية السياسية والاجتماعية - المادة ٤، ٥، الرابعة عن: تخطيط السياسات والبرامج

الوطنية لمصالح الأقليات وتنفيذ التعاون والمساعدة فيما بين الدول للاهتمام بمصالح الأقليات - المادة ٥. وبعد تقديم تقارير ورش العمل الخاصة بالمحاور الأربعة، تم عقد ورشة عمل موضوعها: نحو مجتمعات مدنية تتساوى فيها الأقليات والأغلبية. وفي الجلسة الختامية يصدر إعلان القاهرة الصادر عن ابن خلدون.

ولقد أثار المؤتمر ضجة محلية وعالمية، ذلك أن عدداً من جامعات أسماهم ضمن قائمة المشاركين، تبين أنه لم يؤخذ رأيهم مقدماً في الاشتراك. ومن بين هؤلاء بطرس غالي أمين عام الأمم المتحدة، الذي جاء في أوراق المؤتمر أنه سيلقي كلمة في جلسة الافتتاح، وشخصيات أخرى كثيرة بعضهم في مراكز قيادية في مؤسسات الدولة السياسية والقضائية والتنفيذية والعامية والإعلامية، وكذلك عدد من المفكرين والكتاب.

كما أثار إدراج أقباط مصر ضمن الأقليات التي يدرسها المؤتمر اعتراضاً صاماً. ونشرت في هذا الصدد عدة مقالات، وكثير من التحقيقات الصحفية في الداخل أو عن طريق الوكالات العالمية. وأعلن البابا شنودة الثالث بياناً رفض فيه اعتبار الأقباط أقلية.

وحاول القائمون في المؤتمر معالجة الموقف، فقاموا بتغيير اسم المؤتمر إلى: «مؤتمر حول إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وفهم أسس النحل والأعراق والشعوب في الوطن العربي والشرق الأوسط وجرى استبعاد الأقباط من لجان المؤتمر.

ثم تقرر نقل المؤتمر ليعقد في ليماسول بقبرص. وحدث تغييران مهمان في برامجه - الأول - استبعاد الأقباط، على أن تعقد لهم «ورشة عمل اختيارية» مثقلة للمصريين فقط، والتغيير الثاني،

الاقباط الوطن الحضارة الإسلام



المكونات الدينية للجماعة: المسلمين أو الأقباط - بل يدخل جميع المواطنين في تكوين كل من الأغلبية والأقلية، دون نظر إلى الانتماء الديني لأى منهم.

ويكون من الممكن بالخالى تدارل السفين، فتتحول الأغلبية في مرحلة ما إلى أقلية في مرحلة تالية، والعكس. وهذا أمر ممتنع لو اتخذ الانتماء الديني معياراً للتمييز بينهما.

وفي الواقع فإنه من وقت مبكر رفض الفكر المصري تقسيم مكونات الجماعة المصرية على أساس ديني. وجرى في المؤتمر (الإسلامي) المصري عام ١٩١٢ صياغة المبدأ الدستوري الأساسي الذي يهيم على الحياة المصرية - يقول تقرير المؤتمر:

«إن الخطأ الفاضح هو تقسيم الأمة المصرية باعتبارها نظاماً سياسياً إلى عنصرين دينيين - أكثرية إسلامية وأقلية قبطية. لأن مثل هذا التقسيم يستتبع تقسيم الوحدة السياسية إلى أجزاء دينية، أى تقسيم الشيء إلى أقسام تخالفه في الجوهر. إن الأمة باعتبارها كائناً سياسياً أو نظاماً سياسياً إنما تتألف من عناصر سياسية كذلك، فأياً مذهب من المذاهب السياسية اعتنقه أفراد أكثر عدداً كانوا أكثرية، وكان الآخر أقلية.

..وعلى هذا يمكن فهم الأكثرية والأقليات في الأمة. وليس للدين في ذلك محل.

وتابع تقرير المؤتمر تأكيد المفهوم السياسي للجماعة: «على ذلك يكون من السهل فهم انتقام الأمة باعتبار المذاهب السياسية إلى أكثرية وأقليات كلها (الأكثرية والأقلية) غير ثابتة، بل متغيرة بتغير المذاهب السياسية وانتشارها قلة أو كثرة...» (٥٣).

ومن قبل ذلك جاء في برنامج «الحزب الوطني، الأول (غير حزب

«السيادة للشعب وحده، وهو مصدر السلطات، ويمارس الشعب هذه السيادة ويحميها، ويصون الوحدة الوطنية على الوجه المبين في الدستور».

كما جاء في المادة الأربعين من الدستور نفسه:

«المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة».

ويأتى الموقف تجاه هذا المؤتمر، ليكون استثناء شعبياً له طابع شبه دستوري - ظهر من خلاله إجماع الجماعة المصرية على حاكمية مبدأ المواطنة.

فإذا كان جميع المهتمين بالشأن العام - مفكرين وسياسيين من كل الأحزاب والجماعات والنيارات، قد رفضوا بكل حسم أن يكون الأقباط مرادفاً للأقلية - فإن الوجه الآخر لهذا الموقف هو الإجماع على أن «المسلمين» ليسوا مرادفاً للأغلبية السياسية.

وهكذا قطع هذا الإجماع بأن مفهوم الأغلبية والأقلية هو في الأساس مفهوم سياسي وليس دينياً. بمعنى أن أيًا من هذين الفريقين لا يجوز، طبقاً لمبدأ المواطنة أن يطابق - مقدماً، مع أي من

هو استبعاد ورشة العمل الرابعة التي كانت مخصصة لتخطيط السياسات والبرامج الوطنية لمصالح الأقليات وتنفيذ التعاون والمساعدة فيما بين الدول للاهتمام بمصالح الأقليات.

وفي حقيقة الأمر، فإن هذا المؤتمر يعتبر واحداً من أهم الأحداث السياسية والفكرية التي جرت في مصر. وله - مع كل ما نشر بشأنه، دلالة بالغة القيمة.

وماذا بعد الكتاب وبعد المؤتمر ٢٠٠٠؟

لقد كان هذا المؤتمر فرصة تاريخية تحقق فيها إجماع وطني هو - في حقيقة الأمر، أحد مظاهر المرحلة المعاصرة من الحركة الدستورية المصرية، التي بدأ ظهور إنجازاتها منذ منتصف القرن الماضي. وتواصلت صياغة هذه الإنجازات في مشروعي الدستور عامي ١٨٧٩ و ١٨٨٢ ثم تمت الصياغة النهائية في دستور ١٩٢٣. وما تلاه من وثائق نظام ويلور وحتى دستور ١٩٧١.

ويتبدى مفهوم «المواطنة» الهدف الأساسي لهذه الحركة والمحرك الأساسي للنظام الدستوري؛ فالمصري - بهذه الصفة وحدها - له الحق في المشاركة في صنع القرار العام أي ممارسة الحقوق السياسية. والمصريون جميعاً يظلهم مبدأ المساواة. نصت على ذلك المادة الثالثة من دستور ١٩٢٣: «المصريون لدى القانون سواء. وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين. وإلّهم وحدهم يعهد بالوظائف العامة مدنية كانت أو عسكرية».

ثم إن جميع السلطات مصدرها الأمة. (٢٣م) ونصت المادة الثالثة من دستور ١٩٧١ على أن:

مصطفى كامل وسابق عليه) وهو البرنامج الذي صاغه الشيخ محمد عبده ونشر في أول يناير ١٨٨٢ :

«الحزب الوطني حزب سياسى وليس دينيا فإنه مؤلف من رجال مختلفى العقيدة والمذهب وجميع (غير المسلمين) وكل من بحرت أرض مصر، ويتكلم لغتها منتم إليه، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان، وأن حقوقهم فى المساواة والشرائع متساوية. وهذا مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعصنون هذا الحزب...»^(٥٥).

وفى يقينى أن الفكر المصرى بعد هذا المؤثر لا يسرغ له مطلقاً أن يواصل ارتباطاته وجداله العقيم فيما بعد المؤثر. بل عليه أن يقطع الطريق على الداعين إلى التمييز بين الأغلبية والأقلية على أساس ديني^(٥٥)، كما يتخفى نهائياً من الحياة المصرية أى أمر يدرج إدراج القبط ضمن ما يطلقون عليه تعبير الأقلية والإثنية. إن السابح لما كتب عن هذا المؤثر يلحظ أن الكتيرين حين كانوا يقدرون المؤثر، كانوا يقرنون ذلك فى الوقت نفسه بضرورة حل ما أسمره مشاكل الأقباط.

وأحسب أن ضمان استمرار الاجماع الذى يتبدى حيال المؤثر يمكن فى أن يترافى الوعى الجمعى أن الحركة الوطنية والدستورية التى قامت بها مكونات الجماعة معاً - هى سد المرجعية للنظام المصرى. يعبر عن ذلك محمد سليم العوا، فيقول: «إن الدولة الحديثة تمثل نوعاً جديداً من أنواع السيادة لم يمرض لأحكامه الفقهاء المقلدون لأنه لم يوجد فى زمانهم؛ ذلك أن الدولة الإسلامية التى قامت بالفتح قد انقضت بانحسار سلطان الخلافة وسيطرة الاستعمار الغربى عليها. وقد قاومت الشعوب هذه الموجات الاستعمارية على عتوها وجبروتها.

مقاومة بلغ مداها عشرات من السنين، وشارك فيها، حيث كان فى الشعب مسلمون وغير مسلمين، الفريقان جميعاً. فخاصة معارك المقاومة معاً، وقيل أنماؤهم بيد الطغيان الأجنبى أو طغيان للعلاء للمسلمين معاً. ومن مسملى المقاومة المستمرة، وقوة الصمود المتجددة، وحركة التاريخ الذى يدور الله سبحانه وتعالى بين الناس أيامه، من ذلك كله نشأت الدول القائمة اليوم - روى شجرة استقلالها أنماؤها جميعاً بزمانهم، ودعا إلى حريتها وعمل لها المنفكرين والسياسيين منهم جميعاً»^(٥٦).

ويمكن القول بأن البناء الوطنى والدستورى والسياسى للدولة الحديثة إنما قام على المساحة المشتركة من القيم والمبادئ التى تعتمدها الأديان التى ينتمى إليها أبناء الشعب الذين نهضوا بهذه الحركة المشتركة فى مجالاتها المتعددة.

لقد جهد الأقباط بل والمصريون جميعاً على مدى تاريخهم كى يقرروا فى نظام الحكم المصرى مبدأ المواطنة بمصرية: للمشاركة والمساواة. يقول محمد عفيفى:

«على الرغم مما تضمنه عهد الذمة من مزايا مهمة لأهل الذمة، فإننا نرى أن الأقباط لم يقبلوا قط عهد الذمة، وما فعلوا يعاودون التمسك من شروطه بنشئ الأشكال. لقد رأى الأقباط أن عهد الذمة قد وضعهم فى مرتبة أقل من المسلمين وانتقص من وضعهم الاجتماعى. ولم ينس الأقباط أبداً أن مصر هى وطنهم، فكيف يتحولون فيها إلى مواطنين من الدرجة الثانية... هكذا كان العصر العثمانى بداية النهاية لصيغة عهد الذمة. وكان لابد من تقديم دليل لرسم طبيعة العلاقة بين المسلمين والأقباط والدولة...»^(٥٧) ويتلى هذا البديل فى حركة الجماعة المصرية بجميع مكوناتها

لتعديل وضع كل مصرى إلى المواطنة.

يقول طارق البشرى: «إن فكرة الجامعة الوطنية المصرية قد تطورت فى مصر وتبلورت بثورة ١٩١٩ على أساس مضمون وطنى ديمقراطى، أى تبلورت بمضمون نضالى معاد للاحتلال الأجنبى ومعاد لحكم الاستبداد الفردى الذى يمارسه الملك ويعمل على الاحتفاظ به. فالجامعة الوطنية شيت كجامعة مخصصة للملك وحلفائه الإنجليز معاً. وهى من جهة أخرى تضى فى انتصارها زوال كل فروق سياسية واجتماعية بين المواطنين أساسها الدين، لذلك كان مع الطيبى أن يكون الملك ضدها مفضلاً أن يرفع بدلاً منها جامعة دينية سياسية على الطراز القديم. وكان من الطيبى أيضاً أنه مع التأييد الشعبى المصرى الشامل للجامعة الوطنية بمضمونها النضالى، أن يكون للثأرية الشعبية من القبط سبب «خاص» يضاف إلى الأسباب العامة للإخلاص لهذه الفكرة. وإن إسهام القبط فى بناء الجامعة الوطنية ومشاركتهم السياسية الفعالة فى ذلك كان لاشك يسهل الملك من حيث كونه إسهاماً ومشاركة فى بناء جامعة تتمر ضد سلطانه وتفسد ما يعمل له من استبدال غيرها بها. ويتلى ذلك بقدر قل أو أكثر من الوعى فى نوع من التفرد لدى الملك إزاء النشاط السياسى لتلك الأقلية الدينية. فإذا كان الملك يعادى للحركة الشعبية عامة، فقد كان لديه سبب «خاص» لمعاداة إسهام هذه الفئة من الشعب. وبالمقابل كانت تلك المساهمة من دعائم مقاومة الحركة الوطنية الديمقراطية ورحبتها الوطنى الجامع. لتفوذ الملك ولصلاوته رد للجماعة المصرية إلى مبدأ للجماعات الدينية»^(٥٨).

ولقد كانت حسيلة الحركة الوطنية للدستورية المصرية أن استخلص المصريين السيادة للبلادهم - الوطن. كما

الأقباط الوطن الحضارة الإسلام



المرحلة الأولى - هي القرون الستة الأولى بعد الميلاد قبل مجيء الإسلام، وفي حقيقة الأمر فإن ما رسبته هذه المرحلة في وجدان الإنسان المصري يدخل حصرا أساسيا في تكوينه. سواء بقى في المسيحية أو انتقل إلى الإسلام.

المرحلة الثانية - من دخول الإسلام وإلى بداية القرن التاسع عشر. إن الرؤية المصرية لهذه المرحلة تكشف عن البؤرة التدريجية والمتواصلة للخصومية المصرية. في هذه المرحلة كان المصريون جميعا محكومين لا يشاركون في حكم بلادهم، وتحملوا معا فخر الحكم وظلمهم. وأحيانا كان هذا الفريق أو ذلك يخصه جانب من الظلم أكثر. ولكنهم حققوا سوية إنجازات بالغة الأهمية يحفظها التاريخ لجميع مكونات الجماعة.

المرحلة الثالثة - من القرن التاسع عشر، وصلت فيها الحركة الوطنية وللستورية والقفائية إلى مرحلة حاسمة، وبدأ اختراق المحكومين لحاجز السلطة لتصبحوا حكام بلادهم. وهنا يسجل التاريخ أنه في كل موقف حاسم في هذه الحركة كان الأقباط والمسلمون معا وفي وحدة تامة. والنتيجة التي تستخلص من مسار هذه المرحلة هي أن الدولة التي نحيا في ظلها لم تصل إلى أيدينا إلا بجهود كل مكون من مكونات الجماعة، فإليهم جميعا يعود الفضل في أن صارت مصر للمصريين. ويكفي لتأكيد هذه الحقيقة المقارنة بين ما جرى في مصر وما حدث في بلاد أخرى لم تكن فيها وحدة الشعب كما في مصر.

وتنقد ذكرت نعمات أحمد فؤاد أن «من أخطاء التعليم أو خطاياهم - إغفال التراث المصري القديم، (الأهرام ٢٣/٥/١٩٩٤) وأهباب حسين كامل بهاء الدين على ذلك بمقال (الأهرام ٣١/٥/١٩٩٤) بأن المقررات الدراسية الخاصة بالمواد

شامل لاستعادة تكامل الشخصية المصرية، بضمائم حضور الآخر الديني في وعي كل مصري. ذلك أن الوعي بوجود الآخر الديني يمثل - تقليديا، أحد المقومات الأساسية في الكيان المصري. ويمثل هذا الوعي - بالإضافة إلى الشعور بالانتماء إلى الأرض، عامل التوازن في الشخصية المصرية والمؤشر المعبر عن حالتها الصحية. بالإضافة إلى أن احترام الآخر هو للتريق الثقافي المصري ضد للتعريف. إن من يبدأ بنفي الآخر الديني/ الأقباط، لابد أن يصل إلى تكفير الذات/ المسلمين. هذا فضلا عن أن مسار التاريخ المصري الحديث والمعاصر أظهر أن النجاح في ممارسة أنواع أخرى من التعددية: الفكرية وعلى الخصوص السياسية، هذا النجاح يتوقف على نتيجة ما يجرى في المدرسة الأولية للتعددية - نحى بذلك التعددية النيلية، إيجابا وسلبا. أي أن حصيلة هذه المدرسة تنتقل إلى المراحل التالية للتعددية. إن احترام الآخر الديني هو المقدمة، والشرط الضروري لاحترام الآخر السياسي والفكري.

ومن الواضح أن الحضور الإسلامي متحقق في الوعي القبطي - من خلال التعليم والإعلام. المطلوب هو حضور قبطي مماثل لدى المعلم. وثمة مراحل ثلاث من التاريخ المصري لا تكتمل ثقافة المصري ووعيه بمسار شعبه إلا إذا عرف أحداثها وأهميتها.

صار إليهم حكم بلادهم لأنفسهم - صفة المواطنة، بجهود مشترك أسهم فيه وتعبد وعنى الأقباط والمسلمون، فحظرا مجال الحكم والسياسة الصحية. لقد جمعتهم في مسارات كاملة أيام القهر والحرمان، فلما بدأ التغيير منهم في مساواة كاملة أيضا مركب زحف المحكومين إلى كراسي الحكم والسيادة. وتقررت صفة المواطنة للمصريين جميعا، وفي لحظة واحدة. وبذلك تسخت جميع المفاهيم السابقة التي كانت تحدد صفاتهم على أساس العرق.

وبدأت الحياة الدستورية والسياسية الجديدة، ولم يشعر أى فريق من أبناء الأمة بامتياز أو بنقص، في مجال الحكم بسبب دينه. وهكذا قام مبدأ المواطنة بعصره: المشاركة والمساواة، أساسا لهذا البناء، ودعمته الممارسة من جانب مكونات الجماعة: رفض الأقباط عدد وضع دستور ١٩٢٣ مبدأ للتمثيل النسبي، وقاموا بتصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ الذى كان يحفظ لدولة الاحتلال حق حماية الأقليات. والتزم حزب ثورة ١٩١٩ بزعامة سعد زغلول مبدأ المواطنة فكان يفغار مرشحيه دون نظر إلى دينهم، أو إلى دين ناخبهم وكان هؤلاء يستجيبون لتوجهات الحزب الذى يثقون فيه، والأمر نفسه بالنسبة للوزراء. ويكشف تاريخ الوزارات أن القبط كانوا يتولون وزارات سيادية: الخارجية والمالية والحرية... مثلا.

كانت الزعامة السياسية تجهود كى يكتسب الشعب «ملكة الحكم، على أساس مبدأ المواطنة. وأن تسود علاقاتهم بالحاكم وبعضهم بعضا «الأخلاق الدستورية، بحسب تمثيل أساتذ الجدل لطفى السيد» (٥١).

ويبدو لي أنه لمواصلة العلاقات بين مكونات الجماعة في إطار هذه الأخلاق الرفيعة، يمكن أن يدعمها برنامج وطني

الاجتماعية واللغة العربية تحتوي على الكثير مما ذكرته الأستاذة في مقالها. وأريد نماذج كثيرة لذلك.

إن نقد الأستاذة للكتب التعليمية يطبق على «التران القبطي» في المراحل الثلاث السابقة، وهو نقص لم يتحقق بشأنه مثل ما ذكره السيد الوزير. ولذلك يتعين جبر هذا النقص في أقرب فرصة ليتحقق تكامل الذاكرة الجمعية لدى الطلاب، ويزداد تعارف الطلاب على مكونات الجماعة وبصفتهم بعضاً.

وإن فالخطوة الأولى لنفي الفصام في المجتمع هو وضع خطة شاملة متكاملة لتحقيق الحضرة القبطي في الكتب التعليمية وفي وسائل الإعلام وفي مختلف أنواع الأعمال الفنية وفي برامج الأحزاب وأنشطتهم. وأن يكون ذلك موضوعاً لأبحاث متعمقة في مراكز الأبحاث في الجامعات والهيئات العامة والخاصة.

لقد أصبحت الحاجة ماسة إلى إعادة التجربة المصرية إلى الذاكرة الجمعية، تلك الحركة التي شارك في صنع إنجازاتها العظيمة جميع مكونات الجماعة، بما يتيح الفرصة لطرح إشكاليات الحياة المعاصرة على أرض هذه التجربة في أبعاد مراحلها، واستلزام قضيها لإيجاد حلول لتلك المشاكل، في توجه مستقبل يربط صنع الحياة الآمنة المستقرة لكل مصري.

هذا أولاً...

وثانياً. أن يطبق مفهوم المواطنة في اختيار قيادات العمل التنفيذي في جميع أجهزته، وفي المسك القضائي - تطبيقاً أميناً؛ فيكون المعيار الوحيد للصلاحيات هو الكفاءة دون أي اعتبار آخر غير دستوري. كما تجهد الأحزاب السياسية وفي مقدمتها الحزب الحاكم على إعداد كوادر سياسية من جميع مكونات الأمة،

لمشارك في الحياة السياسية ولتتقدم كمرشحين عنها في انتخابات المجالس التشريعية والمحلية والنقابية.

إن حرمان بعض مكونات الجماعة من حقهم الدستوري باعتبارهم مصريين إليهم وحدهم يعهد بالوظائف العامة مدنية كانت أو عسكرية، (م) من دستور (١٩٢٣). إن حرمانهم من تولي بعض هذه الوظائف خاصة القيادية منها، وفي بعض قطاعات العمل للوطنى، مع استمرار هذا الحرمان فترات طويلة متصلة - هذا الحرمان بهذه الصورة والسكوت عنه والرضا به، يشكل في حقيقة الأمر شرخاً خطيراً في الضمير الجمعي الوطني. وهو شرخ يسمح بالسكوت عن انحرافات اجتماعية أخرى بل والرضا بها واعتبار الوضع المنحرف هو السلوك الطبيعي؛ فالضمير واحد لا يتجزأ. ونحن نعلم في أمر، فلابد أن يشمل الفساد باقي أجزائه - إننا لا نبالغ إذا قلنا إن القضاء على الفساد والظلم والمحاباة لهذا السبب أو ذلك، واستعادة العدل والاستقامة في الحياة المصرية، هذا كله يبدأ بروفة شجاعة إلى جانب مبدأ المواطنة وتطبيقه بحسم ودفعة. لنعلم كل مصري أن الكفاءة والإخلاص والأمانة لا يمكن أن تهدر ولا أن يهرم من حازها من حقه الدستوري، لسبب يشجبه الدستور والضمير الوطني اللقي.

ويتصل بهذا أنه من الضروري أن يدخل مفهوم «المواطنة» بخصرية؛ للمشاركة والمساواة، مادة أساسية في مقررات الدراسة وبرامج الإعلام. وعلى وجه الخصوص في برامج معاهد إعداد القادة بجميع درجاتهم وأرواحهم. فهؤلاء لا بد قبل أن يتولى التوليد منهم مهام عمله، أن يتقن «ملكة الحكم» وأن يعرف كيفية أداء مسؤولياته في إطار «المبادئ والأخلاق الدستورية». إن أهمية هذا الإعداد تأتي من أن هؤلاء القادة هم

الذين يصنعون، في النهاية، القرارات التنفيذية التي تتحكم في مصالح الناس.. وحين يذوبون وأجبانهم وهم على وعى بمفهوم المواطنة فإن العديد من الشكاوى ولما أخذ تختفي تلقائياً.

ثالثاً. ثمة بعض مشاكل واقعية لا تحتاج لحلها إلى أكثر من إجراء تنفيذي إداري، تنتهي به سلسلة تكاد حلقاتها لا تنتهي - من الشكرى والنقد والمقترحات، حتى يخلل للمراقب أن هذه المشاكل أصبحت كبعض الطل المزمعة في الواقع المصري.

مثلاً. مسألة الأوقاف القبطية؛ نقراً في مجلة ريز اليوسف (٦ يونيو ١٩٩٤ ص ٣٤) تمت صورة وزير الأوقاف - ما يلي: «مذكرة أمام وزير الأوقاف تطالبه فيها برد ١٩٢٣ فدانا من الأوقاف القبطية كانت الوزارة قد استولت عليها عام ١٩٩٠. المستشار القانوني للوزارة كان قد أعد مذكرة أوضح فيها عدم قانونية الاستيلاء على هذه الأراضى، أين المشكلة إذن؟...

المسألة لا تحتاج إلى أكثر من «تأشير» من الوزير بالموافقة على ما انتهى إليه المستشار القانوني للوزارة في مذكرته.

مثل آخر - موضوع بذاء الكنائس وما يثيره اللفظ الهمايوني، الذي أصبح في الواقع المصري كأحد الأساطير الغامضة - خاصة إذا ضم إليه «تابيه» وهو القرار الصادر من العزبي باشا وكيل وزارة الداخلية في إحدى حكومات الأقلية التي شكلها الملك فؤاد في الثلاثينيات. ذلك العقد المأساوى في التاريخ السياسى المصرى.

والمسألة تصبح بالغة البساطة لو تمت مواجهتها على التصعيد العلنى..

ولقد أوضحت في مقال سابق (الأهرام ٤ ديسمبر ١٩٧٢) (١٠) أن هذا «الخطأ» لا يتفق والواقع المصرى بل

الأيدي الوطن الحضارة الإسلام



يلصبح مضمونه وصياغته أنه وضع لأقاليم أخرى في الإمبراطورية العثمانية.

وقد حكمت محكمة القضاء الإداري برئاسة عبدالرزاق السنهوري بأن حرية الاجتماع للقيام بشعائر الدين تدخل ضمن الحريات التي يحميها الدستور مادام أنها لا تدخل بالنظام العام ولا تنافي الآداب. والحكومة لم تزعم شيئا من ذلك، ومن ثم يكون الأمر بتعطيل الاجتماع الديني قد وقع باطلا مما يحتمل معه القضاء بإلغاء الأمر المطعون فيه فيما تضمنه من منع الاجتماعات الدينية، وأسألت المحكمة: إن اشتراط الترخيص في إنشاء دور العبادة على نحو ما جاء في الخط الهمايوني الصادر في سنة ١٨٥٦ لا يجوز أن يتخذ ذريعة لإقامة عقبات لا مبرر لها دون إنشاء هذه الدور مما لا يتفق مع حرية إقامة الشعائر الدينية، بل أريد به أن يراعى في إنشاء دور العبادة الشروط اللازمة التي تكفل أن تكون هذه الدور قائمة في بيئة محترمة تتفق مع وقار الشعائر الدينية وطهارتها، وألا تكون سببا في الاحتكاك بين الطوائف الدينية المختلفة. وفي هذه الحدود للمقولة ينبغي أن يقوم نظام الترخيص.

وقالت المحكمة في حكمها: إنها تبسط رقابتها على تصرفات الإدارة في الإذن بإقامة دور العبادة حتى تضمن إلى أنه ليس ثمة تعسف في حبس هذا الإذن أو تفكؤ في إصداره^(١١).

كان هذا قبل صدور دستور ١٩٧١.

أما بعد العمل بهذا الدستور فقد تغير الوضع تماما؛ وأوضحت ذلك لجنة تقصي الحقائق التي شكلها مجلس الشعب عام ١٩٧٧. إذ جاء في تقريرها أن الدستور المصري الصادر عام ١٩٧١ استبعد من الأحكام وأجبة التطبيق في شأن ممارسة الشعائر الدينية ما كانت تقره العادات المرفوعة في مصر.

وإن فقد صممت الإرادة الدستورية المصرية الأمر. وسجل ذلك تقرير اللجنة فقد جاء فيه إن احترام ممارسة الشعائر الدينية «مبدأ كفله الدستور في مادته السادسة والأربعين، الذي جاء نصه مطلقا وهو يجري كالتالي: تكفل الدولة حرية ممارسة الشعائر الدينية، وقالت اللجنة إن هذا نص «غاير في صيغته ما كانت تنص عليه الدساتير السابقة من حماية حرية القيام بشعائر الأديان طبقا للعادات المرفوعة في مصر، أي أن اللجنة تستخلص من إسقاط هذه العبارة الأخيرة أن المشرع الدستوري قصد صراحة استبعاد تطبيق الخط الهمايوني من مجال حرية ممارسة الشعائر الدينية.

ولقد وافق مجلس الشعب على تقرير اللجنة. وبهذا أكدت السلطة التشريعية أيضا ما انتهت إليه اللجنة في استخلاصها للإرادة الدستورية. وأصبح هذا المبدأ هو الواجب التطبوق^(١٢). (معتبطة جلسة مجلس الشعب بتاريخ ٣ نوفمبر ١٩٧٧).

وهكذا نجد أن صياغة الخط الهمايوني نفسه، والواقع المصري، وأحكام القضاء، ونص الدستور، الذي أكدت تفسيه إرادة السلطة التشريعية. هذا كله يسقط الخط الهمايوني من القواعد القانونية المعمول بها في مصر.

وأحسب أن موضوع بناء الكنائس يصبح أمرا بالغ البساطة لو تمت مواجهته على الصعيد العملي:

والحل في رأيي يتمثل في ثلاثة إجراءات إدارية بحتة:

(أ) توجد كنائس قديمة وحديثة تمارس فيها الشعائر الدينية القبطية بانتظام. وتساوتر الروايات عن أنواع التعرض الإداري لهذه الكنائس. ولحسم المشكلة نهائيا أرى أن يصدر قرار بالموافقة على مواصلة الصلاة في هذه الكنائس إصملا للمبادئ الدستورية وللشريعة والقضائية سالفة الذكر.

(ب) تأتي إلى مشكلة الترميمات التي تجري في الكنائس القائمة بل والتي صدرت بشأنها الإجراءات الشكلية. ومن الواضح أن هذه الترميمات لا تخرج في طبيعتها عن أية ترميمات أخرى تجري في أي بناء قائم من أي نوع. ولتأكيد هذا الأمر الواضح والمنطقي أرى أن يصدر قرار بأن تتبع في الترميمات التي تجري في الكنائس نفس الإجراءات المتبعة في ترميمات المباني بصفة عامة.

(ج) تبقى مسألة الكنائس الجديدة، ومن المعروف أن الرئيس السادات كان قد اتفق مع البابا شنودة على التصريح ببناء عدد معين كاف من الكنائس سوليا موزعة على كل محافظات مصر.

وأرى أن هذا إجراء عملي حكيم يوفر على جميع الأطراف عددا من التعقيدات. وبناء على ذلك يقدم البابا في بداية كل عام كشفا بهذه الكنائس، يجري التصديق عليه خلال فترة زمنية محددة.

●●●

ذكرنا أن هذا المؤتمر كان بمثابة استفاء شعبي له طابع شبه دستوري ظهر من خلاله إجماع الجماعة المصرية

على حاكمية مبدأ المواطنة. وأوضحنا أن الوجه الآخر لرفض اعتبار الأقباط أقلية هو في اللحظة نفسها رفض اعتبار المسلمين أغلبية سياسية، ولأننا إن للتراث السياسي المصري، والممارسة الدستورية التي تمثقت بعد نجاح ثورة ١٩١٩ وقيام الحكم البرلماني الديمقراطي، هذا كله أعطى لمفهوم الأغلبية والأقلية مدلولاً سياسياً يستبعد المطابقة بين هذين وأحد المكونات الدينية للجماعة.

ومن رأى أن تمسيحاً، وأحسب أن هذين تعبيران موفقان. ففي السببكية يوجد أكثر من معدن، ولا يمكن الاستغناء عن أي منهما بدون تفتت السببكية، ومسحها وفقدانها خواصها الأساسية. كما أن «النسيج» لا يكون له وجود بدون للسدى واللحم. الفصوص الطويلة والعرضية. متداخلين متماسكين، فإذا ضُفِضَ أي منهما أو انشلى صار النسيج خيوطاً مبعثرة.

هذا يعني أن علاج ما يطرأ في مسار العلاقات بين المواطنين فيما بينهم أو بينهم وبين السلطة لا يكون بطرح المسألة على أرض تجعل المشكلة مزمنة، بل وتؤدي إلى تفاقمها. هذه الأرض الخطرة والمروعة هي الإطار الدولي الذي كان مؤتمر الأقليات يريد بحث العلاقات الداخلية فيه. إن المشاكل الداخلية بين المواطنين لا تصل بالرجوع إلى الوثائق المالية وباستدعاء التعاون الدولي - فهذا يؤدي إلى مزيد من الشقاق، وإلى ضعف الثقة المتبادلة وإلى السماح بالتدخل الأجنبي الخطير في الشؤون الداخلية. فضلاً عن أنه يحرم العلاقة العميقة بين المصريين من «الأخوة والنخوة الوطنية، كما حلم بذلك أرفاعة الطهطاوي في

«مناهج الأدياب» - كما يؤدي أيضاً إلى حرمانها من «السببة» بين أبناء عصر المحبوبة كما جاء في بيان البابا شوده الثالث. إن الأخوة والنخوة والسببة تمثل العمق الدفين لمفهوم المواطنة.

لقد رصد المراقبون أن «الأقباط كانوا أول من بانر بالهجوم على مؤتمر الأقليات، ورفضت الرئاسة للدينية لتكتسب للقبطية بحسب أن معتبر الأقباط أقلية «فكل من عبارة أغلبية وأقلية إنما تدل في أسلوبها على التفرقة والتمييز أو التمايز بالنسبة إلى البعض، وهذا لا يليق بالنسبة لأبناء الوطن الواحد وبخاصة في مصر الصحيرية» (٣٢).

يبقى أن نقول إن تطور النظام العالي وتدخل العلاقات بين الدول وبين هذه والمنظمات العالمية، أقسم على العلاقات الداخلية طرفاً ثالثاً يفت مخرباً للدخل. ومع مجيء عصر المعلومات وأدوات التعرف عليها صارت ثمة شفاقية لا تجعل مكاناً لمدور يمكن إخفاؤه. والمخططات الدولية والإقليمية جامزة؛ نقرأ في الكتاب الذي نمرض له أن إسرائيل «تفتت بعض الاجتهادات الاستشرافية، وصاغت منها ما يعرف بنظرية «المجموعات المسيحية»، وتذهب هذه النظرية إلى أن للشرق الأوسط هو عبارة عن مجموعات دينية وطائفية وعرقية وإنسية، تتعاضد معاً بحكم التاريخ والضرورة، ولكن لا يربط بينها جميعاً أي رباط وطني أو قومي. وإن إضفاء ملل هذا السباج الوطني أو القروي عليها، هو بدعة أو اختلاق أو حديث طارء. وبالتالي فإن الدعاوى السلطوية لتنظيم الشرق الأوسط سياسياً، هو خلق دول أو دويلات، تضم كل منها أغلبية من إحدى هذه الطوائف أو الجماعات اللغوية العرقية، أو بتعبير آخر ينبغي أن يكون لكل جماعة إثنية في المنطقة «دولتها» أو «وطنها» المستقل» (٤٨).

«والهدف البعيد لإسرائيل من ترويج هذه التطروحات، هو تفتيت المنطقة إلى مجموعة لا حد لها من الدويلات الطائفية والعرقية. وهي بذلك تضفي على نفسها شرعية من ناحية، وتضمن هيمنتها على هذه «الدويلات» التي ستكون بالطبع صغيرة وضعيفة ومتناحرة من ناحية ثانية. ومن هنا حرص إسرائيل على التدخل في كل الخلافات الإثنية الممكنة في الوطن العربي، ومحاولة إزالتها إلى توترات ثم تصعيدها إلى صراعات مسلحة، ثم العمل على إيقاظها مشحطة لأطول مدة ممكنة. وقد رأينا نموذجاً رهيباً لهذه النظرية وممارساتها السافرة في لبنان» (٣٥).

إن قرار مؤتمر الأقليات من مصر إلى قبرص، واختزال لجانه هو انتصار للجماعة المصرية، ولكنه في نفس الوقت يمثل تحدياً مستقبلياً لها. فهذا المؤتمر أن يكون الأخير من نوعه. وستستمر المحاولات وتتخوع. ومصر سوف أن التخطيطات الدولية تدخل عامل الزمن في تخطيطها، حتى تضمن «الحالة»، وتكون مهواة لتقبل الوضع المرسوم لها.

الجهاد المضاد إذن ضروري - حكيم، كي نقطع الطريق على كل مؤامرات خلق الشقاق أو استغلال مشاكل داخلية في يدها علاجها الناجع. ■

الهوامش :

- (١) القسامة - مركز ابن خلدون، ١٩٩٤، صفحة ٩٥٣.
- (٢) ص ٨٠.
- (٣) أبو سيف يوسف، الأقباط والقومية العربية - دراسة استطلاعية، بربور، يوليو ١٩٨٧، ٢٣٥ صفحة.
- (٤) جاءت النسبة ٨٠ في لقطة ص ٥٧.
- (٥) ص ١٤.
- (٦) ص ١٧ وقد استخدم المؤلف «الحصر» بدلاً من «اللائحة» في صفحات تالية ٦٠، ٦١.

وقد طلب للمركز متى أن يكتب هذه الورقة
فرقمتها وقلت: إن للجمع بين الأقباط
وقبائل جنوب السودان تحت مسمى واحد
خطأ علمي وسياسي فادح .

(٤٦) ص ٥٧ .

(٤٧) وصحتها : شركائنا ، هكذا جاء هذا الخطأ
للغوى في «إمداد» للكتاب .

(٤٨) انظر في هذا كله دراسات وليم سليمان
قلادة - في أصول الصيغة المصرية للوحدة

الوطنية، ضمن : الشعب للوحدة والوطن
الواحد، مركز الدراسات النوبادية
والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٨٤ .

- المسيحية والإسلام في مصر ودراسات
أخرى، القاهرة ، دار سينما ١٩٩٣ .

- مدرسة حب الوطن ، مكتبة أستاذية
للكتاب ، القاهرة، ١٩٩٣ .

- الأقباط وكنيستهم في مسار التاريخ
المصري، مجلة إنداع، القاهرة، فبراير
١٩٩٤ .

- نشأة مفهوم المواطنة في مصر، القاهرة،
المركز القبطي للدراسات الاجتماعية ،
مايو ١٩٩٤ .

(٤٩) ص ٧ و ١٩٧ .

(٥٠) مقال ، ص ١٥ .

(٥١) ص ١٧ .

(٥٢) أولها : طارق البشري ، المسلمون
والأقباط في إطار الحضارة الوطنية،
قاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٨٠ ، ص ٩٧ .

(٥٤) عبد الرحمن الدافقي، الثورة العربية
والاحتلال الإنجليزي، القاهرة، ١٩٢٧،
ص ١٤٧ .

(٥٥) ولعل الحديث القسالي الذي أدلى به
الصفحات سامون المصنوبي يكشف في أي حد

تدهور مفهوم المواطنة لدى البعض،
فطبقا على مطالبته بقيام حزب إسلامي

قالت له الصحفية: إن ذلك سينتج الباب
على مصراعيه أمام الأحزاب الجديدة

وسيطالب الأقباط بالمثل : فجاب:

دوما الذي سيجت إذا شكرا حزبا دينيا ثم

إن الأقباط ليسوا بواحد ليشكرا حزبا . ذلك

أن من يشكل حزبا سياسيا إنما يهدف من

وراءه إلى الوصول إلى الحكم لتحقيق
مبادئه وعقيدته . ولذا كان الأقباط في

مصر لا يشكلون أكثر من ٧ ٪ فلا يمكن
أن يفكروا في أن يحكموا البلاد، أما إذا أرادوا

حزبا فيسيكون من أجل الدفاع عن
مصالحهم وحقوقهم وهو ما أرحب

(٣٧) ص ٩١٣ .

(٣٨) ص ٩١٤ .

(٣٩) ص ٩١٥ .

(٤٠) ص ٥٧٦ .

(٤١) ص ٥٧٦ - ٥٧٧ .

(٤٢) هذا المتوسط يبلغ حوالي ١١٨ صفحة، أما
نصيب الأقباط من الكتاب فهو حوالي
٢٦٩ صفحة (من ص ٢٩٩ حتى ص
٦٩٨) .

(٤٣) جاء في الصفحة الأولى من فصل الأقباط
(ص ٤٣١) هامش نصه: «هذا للفصل
حتى ص ٤٦٨ يعتمد على إسهام أوسيف
يوسف الذي استخلصه من دراسة أكبر
نشرها بعنوان : الأقباط والتوسعية
العربية...» ولهم من هذا - أن مركز ابن
خلدون طلب من الأستاذ أوسيف أن
يسمى في الكتاب : فقام باستخلاص هذا
للمصن ويمنحه للمركز كي ينشر في هذا
الكتاب .

والإتصال به أوسيف نفي أن المركز
طلب منه «الإسهام» وأنه لم يستخلص هذا
الجزء من كتابه ليقدمه للمركز . وقال إنه
كان قد قدم لمركز دراسات الوحدة العربية
مع مسطروحة كتابه ملخصا له وذلك
حسب النظام الذي وضعه هذا المركز
للتدرج، وتكررت لم يطلع على ما رسميه
كتاب ، المقال والحد والأحراق «إسهام»
منه ليقطع فيما إذا كان هذا «الإسهام» هو
ذلك الملخص...

(٤٤) ص ١٤ .

(٤٥) ويحتج إصرار المركز على هذا الموقف في
اعتبار الأقباط أقلية - من أنه عقد في
الفترة من ٢٢ - ٢٤ / ١١ / ١٩٩١ لدوة
عن «الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في
الوطن العربي، وكان من موضوعاتها
«الثقافة العربية وحقوق الأقباط في بلاد
الديار» وجاء في العناصر المرجعية
الاسترشادية لهذه الورقة أنها تتناول
«مسألة الأقليات في كل من مصر
(الأقباط) والسودان (قبائل الجروب)
والأبعاد الثقافية التي تحكم التماثل
والتميز والحوار والصراع بين الأقليات
والأغلبية في هذا الإقليم الفرعي من
الوطن المصري وكيف يتجسم ذلك في
احترام أو انتهاك حقوق الأقليات فيه .

(٧) ص ٢٢ .

(٨) ص ٢١ .

(٩) تسمية أخرى للثقافة .

(١٠) انظر هامش ٦ .

(١١) ص ٦٠ .

(١٢) الخطوط من وضع كاتب هذه الدراسة .

(١٣) ص ١٧ .

(١٤) ص ٣١ .

(١٥) ص ٩ ، ١٠ .

(١٦) ص ١٠ .

(١٧) ص ١٩١ .

(١٨) مقال ص ٣٠ ، ٤٠ .

(١٩) ص ٢٤ ، ٢٥ ، ٤١ .

(٢٠) ص ٢٣ .

(٢١) ص ١٠٧ ، ١٩٧ .

(٢٢) ص ١٩٧ .

(٢٣) ص ٧ .

(٢٤) مقال، ص ١٣ .

(٢٥) ص ١٥ .

(٢٦) ص ١٨ .

(٢٧) ص ١٣ .

(٢٨) ص ١٤ .

(٢٩) ص ١٣ ، ١٤ .

(٣٠) ص ٩٠٩ .

(٣١) ص ٩١٠ .

(٣٢) ص ٩١٣ .

(٣٣) ص ٩١٦ .

(٣٤) ص ٩١١ .

(٣٥) ص ٩١٢ .

(٣٦) نقرأ ما كتبه المروك عن الدين «كلمد

مناهير الدين بين الجماعات» فيقول: إن

«الثقافة» تشير إلى استخدام التدرج الديني
لتحقيق أهداف سياسية أو اقتصادية أو

ثقافية - مثل المحافظة على مصالح ومزايا
مكتسبة أو الاتصال من أجل تحقيق مآل

ذلك لصالح والمزايا لزعماء أو أبناء طائفة
موجة في مواجهة طوائف أخرى - وعادة

ما تصبح «الثقافة» بهذا المعنى سارا أو
لحمة تستخدم «الدين» كوسيلة لتحقيق

أهداف دينية، «فالشاعر الدينية في
بعض المجتمعات تعتبر من الفترة بحيث

تكون استشارتها وسيلة فعالة للجمعية
الاجتماعية والسياسية، ولما يضمنهم إلى

مثل هذه الاستشارة كأداة تميز وتميظ
لتحقيق أهداف قد لا تمتثل للدين - كمنع
القيم الروحية والإنسانية - بأى صلة ، مقال

ص ٣٦ .

به، فتأمل! (جريدة الوفد ٧ / ٤ / ١٩٩٤).

(٥٦) محمد سليم العوا، الأقطاب والإسلام، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٧، ص ٤٦، ٤٠.

(٥٧) محمد عفيفي، الأقطاب في مصر في العصر المملوكي، رسالة دكتوراه، أشرف عليها رموف صبا، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٢، ص ٢٩٨، ٢٩٩.

(٥٨) البشري، المرجع السابق، ص ٣٩٥.

(٥٩) الجريدة ١٧ مايو ١٩٠٨، ٣٠ مارس ١٩٠٧ صفحات مطوية ص ٧٠٨، ١٣٦ - مبادئ في السياسة والاجتماع ص ٦٦، ٦٦.

(٦٠) ولهم سليمان قلاده، المسيحية والإسلام في مصر، دراسات أخرى، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٢٦١ وما بعدها.

(٦١) جلسة ١٦ ديسمبر ١٩٥٢، المجموعة، ٧، ص ١٤٧ وما بعدها.

(٦٢) مذبذبة جلسة مجلس للشعب، بتاريخ ٣ نوفمبر ١٩٧٢ ص ٤١٥.

(٦٣) مجلة الوسط، ٢ / ٥ / ١٩٩٤.

(٦٤) تهميد الإشارة إلى أن هذه النظرية ليست جديدة بالصيغة لمصر، فقد كان لكرمر

رؤية مماثلة لمصر، فقد صورها على أنها

ليست وحدة سياسية واحدة وإنما تتكون من جماعات سياسية منفصلة عن بعضها.

وبهذا النظرية كان الوجود الأجبي في مصر يجد له مكانا في تكوين الجماعة

(البشري، ص ١٢٠).

ولكن حركة المصريين الوطنية والديمقراطية والفكرية ووحدة المكونات الأصيلة

للجماعة، اكتسبت هذا التوجه وخلصت مصر لأبدانها مثل هذه الحركة هي

مانتاجة شعوب المنطقة اليوم.

(٦٥) لئال ... المرجع السابق، ص ٨٩٤.



الأقباط
الوطن
الحضارة
الإسلام

الأقباطيات . والحاجة

وقد أريد أخيراً اختبار مدى فعل هذه الأمراض في هذا الوطن - مصر - فجرى التقريب للمؤتمر الذي لم يبق أحد إلا لتفقدته وعارضه وأدان الفكر الذي انبثق عنه حتى اضطر إلى الانعقاد في قبرص بدلاً من القاهرة .

وبالرغم من كل المكتابات الممتازة التي وصفت الأقباط المصريين - حقاً وصحفاً - بأنهم لا ينطبق عليهم وصف الأقلية لا بالمفهوم العلمى الأكاديمى ولا بالمفهوم المتخذ أساساً لإعلان الأمم المتحدة عن الأقليات، فإنه لا يزال هناك مطلب لم تتم تلبيته، هو إعلان موقف الاجتهاد الإسلامى المعاصر من المخالفين في الدين لدين الأكثرية من أهل الوطن .

وإذا كان العصر يحمل مفاهيم لم تعرفها العصور السابقة، فإن الوفاء لنظاما القانونى، ولتراثنا العربى الإسلامى يوجبان على أهل العلم بهما تحديد الموقف الذى يتخذه هذا النظام أو يزيده ذلك التراث من تلك المفاهيم .

والقضية المثارة هي قضية حقوق المخالفين لدين الأكثرية من بنى الوطن: سياسياً على وجه الخصوص، فإن الحقوق الدينية والثقافية ظلت مكفولة دائماً، ولا

ودور الدين في تشكيله وتكوينه وفي تحقيق أمنه النفسى وسلامه الداخلى والفارجى: أحق سلامه الضميرى والقلبى الذى لا يحلق - ظاهراً - بأحد سواء، وسلامه فى التعامل الصادق المعتمد مع الآخرين .

ولكن المطلوب - بغير شك - من أهل الإيمان بالأديان - جميعاً - أن يجعلوا الدين والتدين سبباً للوئام الاجتماعى لا للصراع الجهاشى، وللقوة الوطنية المستمدة من التوحد، لا للضعف والهوان الناتج عن الفرقة والتفكك .

لقد كان من قوانين المستعمرين الغربيين قديماً: فرق تسد، وكانت الأجيال السابقة من بنى الأوطان العربية أكثر تفهماً لمخاطر الفرقة والتمزق، فكانت وحدة بنى الأديان المخالفة هي السلاح الأمضى فى مواجهة القوة الاستعمارية الفاشمة .

ثم اضترنا مع توالى الاستقلال وحكام الاستقلال أمراضاً اجتماعية خطيرة كان من بينها انهيار سد الوحدة الوطنية أو اهتزازها - (العربى الكويتية يناير ١٩٩٢ - الانتماء الدينى والوحدة الوطنية) .

فلا يعرف الفقيه أو القانونى المثقف إسلامياً اصطلاح الأقليات ضمن ما يعرفه ويتعامل معه كل يوم من مصطلحات قانونية وفقهية . فالتراث الفقهى أو القانونى الإسلامى تعامل مع البشر المكوثين للدولة الإسلامية لا على أساس عدى - قتلهم أو كثرتهم - ولكنه تعامل معهم على أساس عدى - هل هم مسلمون أم غير مسلمين - وكان هذا، فى ظل الظروف التاريخية للدولة الإسلامية، نشأة واتصافاً وتطوراً، أمراً طبيعياً لا مأخذ فيه ولا غبار عليه .

ولا مأخذ، ولا نقیصة، فى أن يكون لأهل كل دين أحكام خاصة بهم مأخوذة من هذا الدين، مستمدة من نصوبه، أو مختارة من اجتهادات العلماء فيه، أياً ما كان النظام السياسى أو الاجتماعى أو الاقتصادى الذى يعيش فى ظله ويحتكمون إليه .

وليس مطلوباً من الناس أن يتخلوا عن عقائدهم الدينية ليعيشوا معاً آمنين، ويعملوا معاً لتقدم الدنيا - لا أوطانهم وحدها - ولسعادة البشر جميعاً، لا بنى أوطانهم فحسب - والذين يتصورون أن هذا الأمر ممكن الحدوث يحتاجون إلى إعادة النظر فى معلوماتهم عن الإنسان

إلى اجتهاد إسلامي جديد

وطلبنا خالصا شارك فيه أبناء الوطن جميعا، فرووا بدماهم شجرة الاستقلال حتى أثمرت، ورسخوا بعطائهم الفكري النبيل صورة الدولة الوطنية التي لا تفرق بين أبنائها لدين يعتنقه بعض ويكرهه بعض، أو لون أو جنس أو لغة أو غيرها من عناصر التمييز الشخصي أو الجماعي.

ثالثا: أن الكثرة الدينية وحدها لا توجب حقا، والقلّة الدينية - وحدها - لا تمنع من اقتضاء حق، ولكن النظام السياسي الحر، القائم على تحقيق إرادة جمهور الأمة التي يعبر «الناخبون» عنها تمجيذا حرا هو الذي يؤدي إلى تحقيق نصر أو الحاق هزيمة، والنصر والهزيمة هناك لا يرتبطان بالعقيدة الدينية وإنما يرتبطان بالنجاح السياسي - والنجاح السياسي لن يتحقق إلا بتحقيق المصالح التي تجعل جماهير ذوي الرأي تلك حول الذين يحققونه، فيصبحون - فيما هم الأغلبية.

رابعا: أن الانتماء إلى الجماعة السياسية، حزبا أو جمعية أو تنظيمًا من أي نوع كان، وإن جاز أن يرتبط بالأمل في تحقيق النجاح لمشروع وطني مبني على دين الكثرة، أو على دين القلة، فإنه لا يجوز - في الحالين - أن يمنع من هذا

الذي قرره الفقهاء - وبين الممارسات التاريخية الخاطئة التي روتها كتب المصوّر المتأخرة، وألبسوا الأخيرة ثياب الأولى ضاربين صفحا عن التطورات التي لا تخص في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وما يترتب عليها من ضرورة إعادة النظر في الأحكام الفقهية التي تتغير - أصلا - بتغير الزمان والظروف التي أمثلتها وصلحت لها.

وخلاصة القول في هذه المسألة تنبذ في الملاحظات الآتية :

أولا: أن الذمة في الفهم الإسلامي الصحيح ليست وضعا دائما لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وإنما هي عقد بين الدولة الإسلامية وبين غير المسلمين الذين يعيشون في ظلها - وأن هذا العقد يعتريه ما يعتري كل عقد من أسباب للنقض والبطالان والانتهاك.

وقد انتهى عقد الذمة - الأول - بزوال الدولة التي أبرمته - أعني بسقوط الدولة الإسلامية فريسة الحمزق الذي صاحبه ولحق الاستعمار الغربي لنداء الإسلام .

ثالثا: أن أبناء البلدان الإسلامية التي قاومت الاستعمار حتى تخلصت منه قد مارسوا هذه المقاومة باعتبارها كفاحا

يماري أحد في وجوب كفالتها على كل حال.

والحقق السياسية يثور حولها اللغط لما يبدو في كتابات بعض الدعاة إلى الإصلاح السياسي والاجتماعي على أساس قيم الإسلام وأحكامه من انتهاء إلى الإزهاج بأخوان الوطن من الأقباط، ومن استدعاء مفاهيم من معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي قرر الفقهاء الأقدمون أنفسهم أنها مفاهيم غير متفقة مع صحيح الدين.

وليتكون كلامنا محددا ومباشرا، فإننا نقول إن مفهوم «الذمة» الذي بنيت عليه أكثر أنواع العلاقات حسنا وأطولها استمرارا بين المختلفين ديانة تعرض في الكتابات الفقهية المتأخرة إلى تشويه شديد ربط بينه وبين ممارسات خاطئة أنكرها الفقهاء، الذين يعدد بقولهم كالنور والقراني وابن عبد السلام وعشرات آخرين. (راجع دراستنا عن النظام السياسي وغير المسلمين ضمن كتاب في النظام السياسي للدولة الإسلامية).

وحين استحدثت الصورة الإسلامية معاني الإسلام وقيمه لتعني عليها صرحا للتفكير السياسي المعاصر لم يستطع كثير من الدعاة أن يفرق بين الحكم الشرعي -



القطب الوطن الحضارة الإسلام

الالتزام من يقبل العمل لنجاح هذا المشروع لبعض اختلافه - دينا - مع أصحابه أو دعائه.

خامسا: أن ادعاء اقتصار الحق في العمل السياسي، أو ممارسة الحكم على أهل دين معين في دولة متعددة الأديان ادعاء لا تسنده أصول الشريعة، ولا يقوم له من فقها دليل. وهو لا يحقق أى مصلحة مشروعة، والقاعدة أن: كل تصرف نقاعد عن تحقيق مقصوده فهو باطل، وهو جلب عشرات المفساد، والقاعدة أن: دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة.

سادسا: أن الوضع الذى نشأ بانقضاء عهد النعمة، لا يؤذى بالمسلمين إلى إنكار الحقوق التى تخلف بموجب هذا العقد لغير المسلمين من أبناء ديار الإسلام. لأن النعمة فى الفهم الإسلامى

هى نعمة الله ورسوله، ولا يملك مسلم أن ينكرها أو يغير من حكمها، ولكن الوضع الجديد إذا رتب للغير حقوقا ورتب عليهم واجبات لم تكن أى منها مرتبة فى ظل العقد القديم فإننا نؤذى هذه الحقوق ونسأدى تلك الواجبات دون أن ينقص ذلك من حقوقهم الأصلية شيئا. أما واجباتهم الأصلية فبعضها - كالجزية - يستلزم تقرير الواجبات الجديدة كالنفاق عن الوطن وشرف الخدمة فى جيشه وبعضها يؤكد الوضع الجديد كوجوب رعاية جانب إخوان الوطن وعدم التعرض لمقائدهم بما يسوؤهم أو يؤذى مفاهيمهم.

سائها: حاصل الأمر إذن أن العبارة فى الحياة العامة وفى الممارسة السياسية لا تكون بالكرامة الدينية أو الثقة الدينية، وإنما تكون بالصلاحيات والأهلية لتحقيق مصالح الوطن وتقدم شأن الأمة.

وليس على القانونى الإسلامى، أو المشرع الإسلامى أن يجرى وراء كل مصطلح جديد يرد به ضرب وحدة الوطن وتفتتت قوة أبنائه ليجعل منه جزءا من ثقافته ومحورا من محاور تفكيره. وليس فى رفض المصطلح الذى لا يناسب عقيدتنا الثقافية عيب ولا نقصة.

..... وبعد فأنا أكتب هذه السطور قبل أن أتوجه إلى الوداع الأخير لشريعة حياتي، وأجد من حقها على أن أقرر - ربما للمرة الأولى - أنني مدين لها بكثير من مراقبى من مسألة الوحدة الوطنية ويكثير من فهمى لحقائق العلاقة بين مسلمى مصر وقبطها. لقد كانت روحا هادئة مضطربة مشبعة، كما، هدى النجم وأضاعت الشمس وأشبع ودى ماء الليل. ■





الانتباط
الوطن
الحضارة
الإسلام

المسار التاريخي لمخطط

ق (١) إطلالة عامة:

مع نهاية القرن الثامن عشر بدأت الطلائع الأوروبية تدق إلى مصطنقتنا إيذاناً ببده تجديد الهجمة الغربية التي كانت قد دحرت قبل عدة قرون، فيما كان تسمى بحملات الفرنجة. جاءت هذه الطلائع لتنفيذ خطة تتكون من بلدين هما ما يلي:

الأول: الدمج العنيف في المنظومة الاقتصادية الأوروبية الفتية آنذاك، من خلال علاقة تقوم بين طرفين أولهما مهيمن، وثانيهما ملحق، وذلك لاعتبارات تعود للتطور الرأسمالي في أوروبا.

الثاني: أنه وحتى يتحقق البند الأول من الخطة فإن هذا يحتاج إلى الدخول إلى المنطقة والاستقرار فيها وهذا لن يتأتى إلا على أساس «تجزئة» المنطقة. خاصة وأن الخبرة التاريخية تقول إن الوحدة تعنى عدم القدرة على الانفاد.

وبالمثل فمع تدهور أوضاع السلطة العثمانية مع نهايات القرن الثامن عشر أمكن ذلك. وارتبطت دوماً عملية «تجزئة» المنطقة بتفكيك سياسات الإلحاق

الاقتصادية للقرى الخارجية حتى فيما بعد الاستقلال .

(٢) جدلية «الإلحاق - التجزئة» و «الانعتاق - الوحدة»:

فند بداية القرن التاسع عشر، ويعتبر الدول الرأسمالية الحديثة في أوروبا إلى «مركز عالمي»، صار «الإلحاق - التجزئة» هدفاً في ذهنية هذه الدول. فالرأسمالية الحديثة غدت بحاجة إلى أمرين: المواد الأولية الخام اللازمة للتصنيع والأسواق لتصريف إنتاج هذه المصانع، وللحصول على ما سبق استلزم ذلك أن تبدأ الحملات الاستعمارية على مصطنقتنا لاجرامتكيف للبيئة الاقتصادية الاجتماعية المحلية الوطنية وفق متطلبات المصانع الحديثة للرأسمالية الأوروبية. لقد كان في «التطور التجاري لأوروبا المركزية» خراب لممالك العرب التجاري،^(١)

ويجمع كثيرون على أن تكيف نمط الإنتاج المحلي مع متطلبات السوق الرأسمالية هو البداية الأولى لرمع معالم «الإلحاق - للتجزئة» عملياً على أرض

الواقع . ويؤكد أحد الباحثين السوريين ما سبق بأنه «كلما تقدمت أوروبا كان الوطن المصري يزداد تفككاً لأن توسع الدور البرجوازي وامتداد التجارة كان يجعل النمط الجديد يهزم النمط القديم، يفككه لكي يعيد تأسيسه وفق صيغة جديدة تخدم تقدم النمط الجديد هذا. ولقد خضعت إعادة الصياغة هذه إلى اعتبارين: أولهما التنافس بين الدول الاستعمارية من أجل اقتسام مناطق النفوذ، وكانت هذه العملية تعنى أول ما تعنى تقسيم الوطن العربي بين عدد من الدول الاستعمارية. وثانيهما مصلحة النظام الرأسمالي العالمي الأخذ في التوسع، وطبيعة العلاقات التي كان يفرضها، والتي كانت تقوم على أساس علاقات مباشرة، بين المركز وما يمكن أن يسمى الأطراف. وكان يعنى هذا النمط من العلاقة «التجزئة أيضاً، حتى في إطار للمركز الواحد»^(٢)

مما سبق يمكن القول إن عملية «الإلحاق - للتجزئة» صارت حقيقة ثابتة دخلت في أسرها المنطقة / مصر منذ الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨، ومروراً بمعاهدة لندن ١٨٤٠، والرقابة الثلاثية وأخيراً الاحتلال الفعلي والعلمي

الإلحاق - التجزئة للمنطقة العربية

وهي تلك التي هم وتفيد وتخدم الصالح المباشرة للمستعمر، عملية تحديث لم تستندت أسسها في الداخل، بل نقلت من الخارج جاهزة وغرست غرسا في مجموعة من القطاعات دون غيرها (٣).

لقد كان النموذج الحضاري للمعالي غير مستعد ومتخلف عن النموذج الحضاري الوافد فوضع في أسر الهيمنة. وتكون في داخل بنية المجتمع المصري في النهاية، اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا، ذلك الوجود الموازي المضطرب بين ما هو تقليدي موروث وما هو تحديثي وفاد، مما أدى إلى حدوث ما يمكن تسميته بالانقسام الحضاري بين نموذجين في التطور والتنمية، الأمر الذي أنصوره البذرة الأولى في المصادمة الفكرية والمادية التي تشهدها مصرنا اليوم. (٤)

(ب) التجزئة الرأسية: هي الجماعة الوطنية على أساس طائفي إلى مسلمين وأقباط:

لا يمكن فصل الطائفية في رأى جمال حمدان في دأية مرحلة من مراحلها عن الاستعمار فهو الذي غذاهما إن لم يكن خلقها. وهو الذي اتخذ منها

محورينها الأفقي والرأسي شديدا المنزوع على مصرنا وذلك على مدى تاريخها الحديث وحتى يومنا هذا إلا فحرات استثنائية قصيرة وذلك كما يلي.

(١) التجزئة الأفقية: الانقسام الحضاري بين نموذجين في التطور والتنمية:

لقد حاول الغرب الاستعماري منذ وقت مبكر أن يحمل لنا في مصر «نموذجها حضاريا جديدا، نعم كان يتميز بمدة تباينات لا يمكن رفضها مثل العقلانية والتنظيم في مختلف مجالات الحياة والتقدم العلمي والنهوض الصناعي وتبني قيم الحرية والديمقراطية. ولكن كل ذلك جاء للفرس علينا «قسرا» ويهدف «الإلحاق» بهذا النموذج على ألا تتجاوز هذه القيم المتميزة إطار الصفوة الحاكمة دون السحومين بأى حال من الأحوال. فلتد تم حسمها يرى محمد عابد الجابري، غرس بلى النموذج الغربي في العمران والفلاحة والصناعة والتجارة والثقافة وربط كل ما سبق بالرأسمالية الأم في دول المركز. نعم تم تحديث ولكنه تحديث استعماري لبعض القطاعات في المجتمع

لدول كثيرة في المنطقة ومن بينها مصر، والاتفاق على اقتسام المنطقة في أعقاب الحرب العالمية الأولى، ثم اتخاذها لأشكال أخرى حتى بعد الاستقلال منذ منتصف الخمسينيات من هذا القرن.

إن عملية «الإلحاق - التجزئة» أصبحت أقرب إلى القانون والقاعدة التي لم تعرف سوى استثناءات قليلة استطاع خلالها المجتمع المصري «الانعقاد» الوحدة، قليلا وتعديدا في كل من: تجربة محمد علي، ثورة ١٩١٩، تجربة عبدالناصر.

(٣) التجزئة... الأفقية والرأسية:

إذا كان الإلحاق الاقتصادي هو الهدف الرئيسي من صراع الغرب الاستعماري ضدها فإن التجزئة كانت الآلية التي يتم بها هذا الإلحاق. بيد أن هذه التجزئة مورست من خلال محورين: أولهما أفقي، وذلك بشق المجتمع المصري أفقيا، وإحداث ما يمكن تسميته بالانقسام الحضاري بين نموذجين في التطور والتنمية. وثانيهما رأسي وذلك بشق الجماعة الوطنية على أساس طائفي إلى مسلمين وأقباط. وقد كان حاصل جميع نتائج التجزئة

الاقباط الوطن الحضارة الإسلام



أداة سياسية يدعم بها وجوده،^(٥) وقد تدرجت محاولات الغرب في شق الجماعة الوطنية على أسس طائفية في ست مراحل بمسميات وأشكال متنوعة وذلك كما يلي:

- (١) الامتيازات الأجنبية.
- (٢) الإرساليات التبشيرية.
- (٣) الاحتلال الإنجليزي/ البريطاني.
- (٤) التكتان الصهيوني والغرب.
- (٥) خطة إسرائيل في المناهقات.
- (٦) حقوق الإنسان/ الأقليات.

وسوف نحاول المرور بشكل سريع على ما سبق وذلك كما يلي:

أولاً: الامتيازات الأجنبية:

حصلت عملية الامتيازات الأجنبية، معها إلى جانب حماية مصالح للرأسمالية الأوروبية في ذلك الوقت أولاً فكرة رعاية الأجانب المقيمين في دول المنطقة العربية، ثم تلتها محاولة الامتداد بهذه الرعاية إلى المواطنين من غير المسلمين وذلك بطرح فكرة الرعاية المذهبية، بحيث ترعى فرنسا من ينتمي إلى المذهب الكاثوليكي... إلخ.

على أن الثابت أن الاقباط في مصر حسب «أبو سيف يوسف» قد أضرمتها عن التمازج،^(٦) أو الاستفادة من التوسع التجاري الأوربي و«يلاحظ أبو سيف يوسف» أيضاً أن «هتوت للتجارة الأوروبية عندما بحثت عن عناصر تعمل كوكلاء وتراجمة ومقارئين لتجارة الفرجة اختارت في الأساس - وفي مصر - أن تستعين باليهود^(٧) وعلموه فائته ومن البداية كان للأقباط موقعهم نحو الأجانب

كان لابد أن تطول آثار ذلك العلاقة بين هؤلاء والقبسط، بحكم أن المرسلين المهاجمين ينتمون إلى المسيحية وهم يتمركزون للإسلام، وأيضاً بحكم أن المدافعين عن الإسلام يردون بالتعرض للمسيحية. وكان من الطبيعي أن يترسب شيء فيما بين المصريين وبعضهم بعضاً الأقباط والمسلمين، وإن كان أي من الفريقين غيور مسئول عنه ولم يقصد إليه،^(٨)

على أنه يمكن القول إنها كانت مرحلة في عملية إحداث تجزئة رأسية في الجماعة الوطنية.

ثانياً: الاحتلال البريطاني:

إلى جانب نشاط الإرساليات بدأت السلطات البريطانية في مصر تعمل بكل ما تملك على مقاومة النمو الحضاري للحركة الوطنية المصرية الأخذ في التطور آنذاك. وقد استمدت السلطة البريطانية في مقاومتها للحركة الوطنية المصرية على عدد من السياسات والمعايير وحددا ولوم سليمان قلادة بثلاثة محاور^(٩) وذلك كما يلي:

(١) تثلثت الجماعة المصرية:

فرغم أن «التجانس» هو أحد المقومات الرئيسية للتكتان المصري في عرقه ولغته وتاريخه الحضاري، ومن ثم وحدته للمروحية التي تنصاع من قدرته على الحركة وسرعة الإنجاز الأمر الذي جعل جمال حمدان يعتبر أن من بين أهم ملامح مصر: «التجانس البشري والوحدة السياسية والمركزية والاستمرارية التاريخية والتجانس الطبقي، لكنهما إقليما زراعياً واحداً على طول النيل»^(١٠) وحتى علماء الاجتماع المعاصرين مثل حلم بركات يصف مصر بأنها «مجتمع متجانس»^(١١) حيث

ثانياً: الإرساليات التبشيرية:

ظهرت حركة التبشير الأجنبية ظهورها الواضح في مصر أواسط القرن التاسع عشر حيث دخلت حسب ما يذكر طارق البشري «في ركاب رأس المال الغربي الذي تدفق بعد كسر معاهدة ١٨٤٠ لاحتكار الدولة الذي كان أنشأ محمد علي»^(٨) حيث دخلت الإرساليات التبشيرية الأمريكية والإنجليزية في ظل «الامتيازات الأجنبية ومن موازنة فواصل الدول وغيرها»^(٩). إن هذه الإرساليات قد وفدت في ظل «السيطرة الغربية، حسب تعبير الأب جورج قنولي»^(١٠) حيث إنها لم تنجح في الدخول إلى مصر والبقاء فيها إلا تحت أعلام جيش الاحتلال وفي أعقاب جلوده. رغم محاولاتها للبقاء قبل ذلك. وجدير بالتفكير أن أمين هويدى^(١١) يعتبر هويدى للتبشيرية إحدى الوسائل التي يستخدمها الغرب الاستعماري في صراعه متدنا.

لقد حصلت الإرساليات مع بدء نشاطها في مصر على ضرب الجماعة الوطنية وشقها دينياً وفي هذا المجال يقول: ولوم سليمان قلادة «إن نشاط الإرساليات.. نتيجة الهجوم والنفذاع المتبادلين بين الإرساليات والمسلمين،

«يكون من جماعة واحدة مخصصة اجتماعيا وثقافيا، فتتحدد الهوية الخاصة والهوية العامة في هوية واحدة جامعة، وتتمد في هذا المجتمع عملية الانصهار وينشأ فيه نظام سياسي مركزي مهيمن» (١٦) أقول رغم التجانس فقد قدم كرومر فكرة نظرية مضادة يمكن على أساسها تفكيك الجماعة العنصرية، وإقامة أجماع غربية فيها تشبه تجانسها وتطمس خصوصيتها وتقف حائلا دون وحدتها؛ فلقد نهى من مصر ليست أمة أو جماعة سياسية متميزة، بل هي: «جماعة دولية، تتكون من مجموعات شتى من السكان منفصلة عن بعضها لانتميمهم وحدة، ويقطع م ولهم سليمان قلادة بقوله: من الواضح أن نوحا جديدا من المفاهيم بدأ يأخذ طريقه إلى مصر.

(٢) إلغاء الدستور:

عملت السلطات الإنجليزية على وقف نمو الحركة الديمقراطية في مصر حيث أخذت بمقولة «فرين، المبعوث البريطاني لبحث حالة مصر بعد الاحتلال - من أن مصر «أمة طال استعبادها، نحن بفطرتها إلى قبضة اليد القوية أكثر من حينها إلى النظام الدستوري المتراخي بطبيعته». ولحاكم الوديع خلق بأن يثير الاحتقار والعصبان أكثر مما يوحى بالاعتراف بالجميل». وفي ضوء ذلك ألغى الإنكليز الدستور الصادر قبل الاحتلال وكذا مجلس النواب المشكل بداء عليه.

(٣) ضرب التآلف والوحدة بين مكونات الجماعة الوطنية:

بعد ضرب التآلف والوحدة بين المكونات الأصلية للجماعة، أي في ما بين المصريين؛ الأقباط والمسلمين، ذلك أنه ما دامت هذه أن العلاقة بين هؤلاء وبعضهم بعضا على حالتها الطبيعية - فلم

الركيزة المضمونة لهذه الكيان المصري - وهو ما كان يخشاه الاستعمار البريطاني في هذا الموقع الاستراتيجي المهم. وتم تنفيذ المخطط الإنكليزي باتخاذ إجراءات ضد مصالح أحد مكونات الجماعة - ولكن بحيث تنسب هذه الإجراءات إلى فعل المكون الآخر. حيث بدأ بتهدد التآلف على مستوى القاعدة الشعبية، ويظهر الإنكليز كحكم بين الطرفين المتنازعين.

لقد بدأ الاحتلال الإنكليزي بلعب لعبة «افرق تسد» فعملوا على التمييز بين المسلمين والأقباط في التوظيف والوظائف العامة. ورغم المعاناة فقد وجد الإنجليز أن للقبط عامة ليسوا أصدقاء أو حلفاء لهم؛ ومن ثم كان لابد - في سياسة الإنجليز من أن يدفع الأقباط لمن وظفهم. وهكذا قرر كرومر استدخال السوريين وإحلالهم مكان الأقباط في إدارات الحكومة وأجهزتها.

حاول الإنجليز مرة أخرى مع الأقباط بوزارة موضوع مزاحاة تفكيك الأقباط إلا أن هذا الأمر حرم ورفض الأقباط هذا لبدءا تاما.

رابعا: الكيان الصهيوني والغرب:

لقد كانت الحركة الصهيونية العالمية على علاقة وثيقة بمصالح الرأسمالية الاستعمارية الأوروبية والأمريكية وتشير وثائق عديدة إلى دور القوي الاستعمارية العالمية، الإنكليزية والفرنسية وأضيف لهما الولايات المتحدة الأمريكية فيما بعد، في تعبيد الطريق نحو زرع كيان استيطاني صهيوني في قلب المنطقة العربية ليفصل شرقها عن غربها من جانب ويحيط بسيطرتها على المنطقة المتحدة بين الفرات والذئب من جانب آخر.

ولقد لعبت الحركة الصهيونية دورا مؤثرا في تهديد دول المنطقة ومحاربة إثارة القلاقل فيها ومواصلة الدور الذي كانت تمارسه قوى الاحتلال الغربية قبل استقلال دول المنطقة. ولكن بعد حصول دول المنطقة على استقلالها برزت إسرائيل كامتداد للغرب الاستعماري والذي قادته في الأساس الولايات المتحدة الأمريكية منذ ذلك الوقت أي بداية من الخمسينيات حيث توافق الدور الإسرائيلي مع الفكرة الصهيونية في الدرس الاستراتيجي للولايات المتحدة الأمريكية نحو منطقتنا العربية حسب سمير بطرس والتي تنص على أن «المضارة العربية تقع في نقطة الوسط - جيوبوليتيكا - بين المضارة الغربية والمضارة الشرقية، ومن ثم فإن التمركز الإمبريالي من أجل الهيمنة العالمية ينتظر إلى أمة عربية قوية على أنها عقبة في طريقه إلى الشرق» (١٧). ووضع الاستراتيجيون الغربيون ثلاث استراتيجيات رئيسية (١٨) في ضوء العقدة السابقة تجاه العرب هي:

(أ) شل الأمة العربية .

(ب) الدعم المظفر لإسرائيل

(ج) التكيف مع إسرائيل.

وبالمثل تعكس الرسائل المتبادلة بين القادة الإسرائيليين بن جوريون وموشي شاريت وإيهاو ساسون في فبراير ومارس ١٩٥٤، بشأن تزيق لبنان، ليكون البداية لتزيق باقي دول المنطقة - أقول تعكس - هذه الرسائل مدى التوافق بين الاستراتيجية الغربية والمخططات الصهيونية.

إن استراتيجية التفكيك تملأ محورا رئيسيا في الهندية الصهيونية خاصة وأنها تصل من الجانب الآخر قوة لإسرائيل ويقاء لها وفيمة على من حولها. وعليه فإنه ليس غريبا أن يتكرر هذا المفهوم بشكل متكرر أكثر في كلمات

بريجنيحسكى مستشار الأمن القومى
للربيس الأمريكى كارتر (١٩٧٦ -
١٩٨٠) حيث قال:

«الشرق الأوسط مكون من جماعات
عرقية ودينية مختلفة - يجمعها إطار
إقليمى. فسكان مصر ومناطق شرق البحر
المتوسط غير عرب أما داخل سوريا فهم
عرب وعلى ذلك فسوف يكون هناك
شرق أوسط مكون من جماعات عرقية
ودينية مختلفة على أساس مبدأ الدولة
الأمّة تتحول إلى «كانتونات» طائفية
وعرقية على إطار إقليمي (كونفدرالى).
وهذا سيسمح للكانتون الإسرائيلى أن
يعيش فى المنطقة بعد أن تصنى فكرة
«القومية»» (١٩).

وهكذا تتوافق استراتيجيّة التفتيت
الصهيونية مع استراتيجية الغرب العالمية
وتعظمها الولايات المتحدة الأمريكية نحو
دول المنطقة بما فيها مصر. وأتصور أن
هذا الحديث المبكر عن «شرق أوسط» له
دلالة كبيرة فى وقتنا الحاضر.

وتأتى فى هذا السياق أفكار
«هانتيجتون» و«برناردلويس»

فالأخير (وهو يهودى الأصل) قد
نشر مثلاً دراسة مهمة فى مجلة «فورين
أفئرس» فى عدد حريف ١٩٩٢ حول
مستقبل المنطقة العربية حيث قال:

«إن القومية العربية والعالم العربى
ككيان سياسى فشلاً وللهى العالم العربى
كوحدة سياسية، لتصل إلى تلمس عالم
«شرق أوسط جديد» تصل حدوده
الجغرافية إلى الجمهوريات الإسلامية
السوفيتية السابقة، ويقتصر تاريخه إلى ما
قبل الغزو الفرنسى لمصر فى أواخر القرن
الثامن عشر. ويخلص إلى الفاء دور
المغرب فى التاريخ الجديد للمنطقة
لمصلحة قوى إقليمية أخرى فى طليعتها
إسرائيل» (٢٠)

ويلاحظ من حديثى «بريجنسكى» و
«برناردلويس» التركيز على فكرتين هما:

- الحديث عما أسموه «الشرق الأوسط
الجديد». ويراجع هنا كتاب «بوسيز»
المصادر حديثاً بعنوان: «الشرق الأوسط
الجديد».

- إعادة تخطيط المنطقة على أسس
«كانتونية» بعد انتهاء العالم العربى
كوحدة سياسية، حيث يجمع هذه
الكانتونات إطار إقليمي كونفدرالى
(يراجع فى هذا أيضاً كتاب سعد الدين
إبراهيم: الملل والنحل والأعراف وموسم
الأقليات فى الوطن العربى حيث يتفق ما
يطرحه د. سعد فى نهاية كتابه مع هذه
الفكرة).

لهاًمناً: الخطة الصهيونية للشرق
الأوسط فى الثمانينات:

منذ مطلع الثمانينيات وإسرائيل تعمل
جاهدة نحو إعادة تخطيط المنطقة سياسياً
وإقتصادياً بشكل يمثل استمرار المخطط
الإلحاقى - التجزئة، الذى بدأت القوى
الاستعمارية فى نهاية القرن الثامن عشر.
فبعدما أولاً تحدثت عن شرق أوسط
مفتت سياسياً عام ١٩٨٢ ثم تحدثت عن
سوق شرق أوسطية تحتل فيها مركز
الصدارة والهيمنة على باقى دول المنطقة
وذلك كما يلى:

(١) حول تفتيت الشرق الأوسط:

فى فبراير من عام ١٩٨٢ نشر أودد
نون، المصحفى الإسرائيلى والموظف
السابق فى وزارة الخارجية مقالاً فى
مجلة اتجاهات التى تصدر عن دائرة
النشر بالمنظمة الصهيونية والقدس بحوان
«استراتيجية إسرائيل فى الثمانينيات» (٢١)
ثم أعيد نشرها مرة أخرى باللغة
الإنجليزية فى أغسطس ١٩٨٢، وقام
بذلك أعضاء رابطة خريجي الجامعات
الأمريكية العرب. وتمثل هذه الوثيقة

الخطة الفصلة والدقيقة للنظام الصهيونى
لتقسيم المنطقة بأكملها إلى دوليات
صغيرة. وقد كان لكتاب هذه المسور
شرف التعليق على هذه الوثيقة فى مارس
من عام ١٩٨٣ فى جريدة الأمانى حيث
رصدنا وقتها ما يلى: (٢٢)

(١) نصبت إسرائيل نفسها حامية
لمصالح الغرب فى المنطقة.

(٢) السعى نحو جعل إسرائيل قوة
عظمى ووحيدة تتحكم فى مصائر
الشعوب والأمم من حولها.

(٣) إعادة رسم خريطة المنطقة من
جديد بما يكفل هيمنتها المطلقة على
المنطقة وفى هذا تعتمد إسرائيل على
تفسيات دول المنطقة إلى دوليات
عصرية وطائفية وعرقية صغيرة تكون
متنافرة ومتصارعة وبالحالى تكون
إسرائيل هى الضابط لحركتها
وإصراراتها مثلما حدث فى لبنان
وأعادته مع الأقليات الكردية فى العراق،
وكذلك السنة فى سوريا والعراق وكل من
الدروز والشيعية والطويين وغيرهم بحيث
يكون الكيان الصهيونى ذاته فى حجم
معقول بين هذه التجمعات الهزيلة. وعن
مصر نعت للغة على أن تهزلة مصر
إقليمياً إلى مناطق جغرافية متميزة هو
الهدف السياسى لإسرائيل فى الثمانينيات
مستغلين الانقسامات بين المسلمين
والأقباط. إن وجود إسرائيل يكون على
أنقاض من حولها.

(ب) حول السوق الشرقى
أوسطية (٢٣):

إن الفرض الأساسى من طرح فكرة
هذه السوق والسعى لإقامتها لا ينبع من
اعتبارات تنمية المنطقة أو توحيدها فى
شكل كتلة إقتصادية قوية لتواجه
التكتلات الأخرى، وإنما بهدف ترسيخ
هيمنة إسرائيل الإقتصادية على المنطقة
وإعطاء الفرصة لنقل التكتلات
الإقتصادية الكبرى الغربية إلى المنطقة

مما يعنى التوغل أكثر فى الاقتصاديات العربية والتحكم فى الآتى:

- العملية الاقتصادية برمتها فى المنطقة.

- معلومات الثورة العلمية والتكنولوجية بحيث تصبح إسرائيل صاحبة الحق الوحيدة فى الاستفادة من هذه المعلومات.

- عمليات الائتمان العالمية وحركة الأسواق وشروط التبادل التجارى.

يضاف إلى ما سبق أن هذه السوق تعد حلما صهيونيا قديما تحدث عنه تيودور هرتزل حيث أشار إلى أهمية قيام كومنولث عربى - يهودى، بين إسرائيل والاقتصادات العربية بحيث يتم خلق مصالح اقتصادية متبادلة تسمح بدخول إسرائيل فى التسوق الاقتصادى العربى. نفس المعنى عبر عنه بيجون بالمعادلة الآتية:

العبرية الإسرائيلية + رأس المال التكنولوجى + اليد العاملة العربية الرخيصة = وهكذا تلقى السياسة والاقتصاد مرة أخرى بشكل طبع لتحقيق مصالح الغرب والمضمون هو المضمون القديم نفسه: الإلحاق الاقتصادى والتجزئة للجماعة الوطنية

سادسا: حقوق الإنسان / الأقليات:

مع تفكك الاتحاد السوفيتى تحول الصراع بين المصمكين للرأسمالى والأشراكى إلى صراع بين الغرب وبقية العالم ويعتمد هذا الصراع على أمرين:

الأول: الإمساك بالتكنولوجيا الكاملة فى مجالى: التكنولوجيا ووسائل الإعلام العالمية، بحيث تضمن الأولى للتفوق الحربى الاستراتيجى والثانية للسيطرة على عقول شعوب العالم.

الثانى: تنفذ ما يسمى بـ «استراتيجية للتوسع» وإلى تقوم على أربعة محاور كما يلي:

(١) تقوية جماعة ديمقراطيات السوق الرئيسية بوصفها قاعدة للتوسع.

(٢) تشجيع ودعم اقتصاديات السوق والديمقراطيات الجديدة

(٣) مواجهة عدوان الدول المعادية للديمقراطية ونظام السوق.

(٤) مواصلة سياسة المعونة الإنسانية واستغلال مظلة حقوق الإنسان للتدخل بهدف إقامة أنظمة ديمقراطية واقتصاديات السوق.

ولاحظ الربط بين الديمقراطية ونظام السوق فالديمقراطية التى يسعى الغرب إلى تحقيقها ليست هدفا فى ذاتها، وإنما هى وسيلة لتوفير المناخ الآمن اللازم للحصول على أكبر فائدة ممكنة من تحقيق نظام السوق الذى من شأنه ضمان استمرار الهيمنة على شعوب العالم، وذلك لضمان استغلال مختلف المناطق كأسواق مستهلكة ومصادر للمواد الخام.

وفى هذا الإطار يوضح المفكر الأمريكى نorem تشومسكى (٢٤) (فى دراسته المهمة «إعاقاة الديمقراطية») كيف توظف الولايات المتحدة الأمريكية بشكل منظم دعوى «حقوق الإنسان» لإضفاء الشرعية على سياساتها الخارجية وتبرير أهدافها وتغذيت حق التدخل فى شئون دول العالم الثالث من خلال:

- الأمم المتحدة.

- التدخل العسكرى المباشر.

- الهيئات التطوعية الأهلية.

- المؤتمرات البحثية والمشروعات البحثية.

لقد عادت الولايات المتحدة الأمريكية لمارس الدور نفسه الذى كانت تمارسه القوى الاستعمارية التقليدية منذ قرنين، ولكن بآليات وأساليب وأدوات جديدة تتخذ من الديمقراطية وحقوق الإنسان شم الأقليات فيما بعد مبررات

للتدخل. وعودة لشومسكى مرة أخرى تجده يشرح جوهر فلسفة الديمقراطية الرأسمالية الجديدة فى عبارة بالغة نصها: «لنت حر أن نعلم ما تشاؤنا دمت كنت تعلم ما نشاره نحن» (٢٥).

إن فـيزان الظاهر هو الدفـاع عن الديمقراطية وحقوق الإنسان والأقليات والحقيقة أنها مظلة تضمن للتدخل فى الشؤون الداخلية للبلاد لتأكيد الإلحاق الاقتصادى (يمكن الرجوع إلى الدراسة القيمة أفريقيا.... الإصلاح والمشروطة لفرانسوا كوستانتان المنشورة فى كتاب: المعنى والقوة فى النظام العالمى الجديد، إصدار دار سينوا للنشر، ١٩٩٤).

وعليه فإنه ليس غريبا أن تكثر فى هذه الآونة الأنشطة التى ترفع راية حقوق الإنسان والأقليات. إن المتابع لما يحدث فى أوروبا الشرقية يمكنه أن يلمح هذا النشاط المتخفق للهيئات والمؤسسات التطوعية الأهلية الغربية للعمل فى أنحاء أوروبا الشرقية وحيث تمثل حقوق الإنسان والأقليات وتنشط المجتمع المدنى الصالات الأساسية للحركة بالنسبة لهذه الهيئات والمؤسسات (٢٦)

يضاف إلى ما سبق ضرورة الأخذ بعين الاعتبار توظيف الأمم المتحدة للحركة فى هذا المسار، هذا فى الوقت الذى فقدت فيه الأمم المتحدة فعاليتها كمظلة دبلوماسية مسقطة. وفى هذا الصدد يقول برهان غليون «لقد أعطت الولايات المتحدة وحلفاؤها مفهوم النظام العالمى محتوى جديدا هو احترام القانون الدولى الصمد بقرارات الأمم المتحدة وصار الحديث عن النظام العالمى الجديد يعنى للتأكيد على الشرعية الدولية وعلى الدور الأساسى الذى ينبغي للأمم المتحدة أن تلعبه فى العلاقات الدولية ولا يعنى هذا

الهوامش

- (١) سمور أمين، التطور الامتلاكى.. دراسة في التشكلات الاجتماعية للرأسمالية الحديثة، ترجمة بريهان خليل، سلسلة السياسة والمجتمع، دار الطبعة، بيروت، ط ٤، ديسمبر ١٩٨٥، ص ٢٢٢.
- (٢) سلامة كيلة، إشكالية التجزئة في الوطن العربي (مدخل منهجى)، مجلة للوحدة، لسنة الثالثة، عدد ٢٩/ ٣٠ (عدد مزدوج)، فبراير/ مارس ١٩٨٧، ص ٩٨- ١٠٧.
- (٣) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، يونيو ١٩٨٩.
- (٤) سمور مرس، الجذور التاريخية للمصانعة الفكرية والمادية في المجتمع المصري المعاصر، ورقة منشورة في كتاب للحوار العربي، اللجنة المصرية للثقافة والسلام، يناير ١٩٩٤.
- (٥) جمال حمدان، العالم الإسلامي المعاصر، سلسلة كتاب الهلال، عدد ٥١٢، أغسطس ١٩٩٣.
- (٦) أبو سيف يوسف، الأقليات والقومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٠٢.
- (٧) أبو سيف يوسف، م. د.، ص ١٠٢.
- (٨) طارق البشري، الأقليات والمسلمون في إطار الجماعة الوطنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠، ص ٤٧١.
- (٩) طارق البشري، م. د.، ص ٤٧١.
- (١٠) نقلنا من وليم سليمان قلادة، العلاقات الإسلامية - المسيحية في الواقع المصري: المفهوم الأساسي في الماضي والحاضر والمستقبل، دراسة منشورة في العلاقات الإسلامية - المسيحية مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والدراسات، ١٩٩٤، ص ٣١٨.
- (١١) أمين هويدي، صراع القوى الخارجية ضد مشروعا (الأسباب وأساليب المواجهة)،

التروقيت وفي هذا الإطار. فبدلاً من أن تناقش مفهوم الأقليات على أرض الوحدة إنما نجد تناقش على أرض تعزيز الهوية الذاتية والتي تحظى ضمننا الاستقلال عن الآخر - الأكردية. كما تعطى الفرصة للتدخل الخارجي على مستوى كل من المنظمات العالمية والدول.

أما بالنسبة للأقليات فقد أثار وضعهم ضمن الأقليات الاحتجاج والرفض من جميع الجهات والاتجاهات الفكرية والسياسية وبالفعل تم استبعاد الأقليات من إطار الأقليات. واتفق الجميع في شبه إجماع وطني إنه إذا كانت هناك مشاكل للأقليات فإنها هي مشاكل تناقش في إطار الجماعة الوطنية وفي إطار مشاكل مصر ككل (٢٩).

ويعد ..

لقد حاولنا في هذه المقالة أن نتبع المسار التاريخي لمفهوم «الإلحاق - التجزئة» لذا، ودور الغرب الاستعماري في تعميق التجزئة بمحوريتها الأفقى والرأسي مع التركيز على الأخيرة الخاصة بشق الجماعة الوطنية على أساس طائفي.

ونكتصر أن ما حدث في مواجهة مؤتمر الأقليات هو من جانب يمكن إلى أي حد يمكن أن تكسبك الجماعة، وتوحد مكوناتها عند الخطر والتحدى، وهو ما نصدده بأنفسنا مع كل من قائلناه من المفكرين والمثقفين والوطنيين في التعبئة ضد المؤتمر. إلى أنه من جانب آخر يبرز شراسة الهجمة وكيف أنها مستمرة وسوف تتكرر بأشكال متنوعة خاصة إذا ارتبط الأمر بمصالح اقتصادية في الأساس. الأمر الذي يحتاج من الجميع إلى مزيد من التماسك والتضامن والتحسب أيضاً لما يكن أن يحدث في ظل مشروع وطني يحقق «الامتلاك - الوحدة» ■

بالضرورة أن الأمم المتحدة أصبحت تطلب بالفعل دوراً أكبر من السابق، ولكنه يعنى أن من يتحكم بالهوية الدولية يستطيع أن يعطي لمساواة غطاء قانونياً وشرعياً مهما كان فساد هذه السياسة ولا أخلاقيتها. (٣٧).

في صوره ما سبق فإن للمرء يرتاب كثيراً في أن تصدر الأمم المتحدة إعلاناً بطوائف:

«إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية وإثنية ومغوية».

وذلك بتاريخ ١٨ نوفمبر ١٩٩٢. وأن تكون الفكرة المصورية لهذا الإعلان والمتكررة بكثرة هي توفير الحماية الخارجية للأقليات.

في هذا السياق يأتي مؤتمر الأقليات (٢٨) الشهير لتقديم الوثيقة في إطار مناقشة عموم الأقليات في المنطقة وتشمل:

- العراق والخليج
- لبنان
- فلسطين في أراضي ٤٨.
- وادي النيل.
- المغرب العربي
- ألبانيا مصر.

يمتد ذلك تنظيم ورش عمل يترأسها ممثلون أجانب عن الهيئة الممولة للمؤتمر تناقش عدداً من الموضوعات منها.

- دور المنظمات العالمية في تعزيز ورصد حقوق الأقليات.
- تعزيز الهوية الذاتية للأقليات.
- تخطيط السياسات والبرامج الوطنية لمصالح الأقليات وتنفيذ التعاون والمساعدة فيما بين الدول للاهتمام بمصالح الأقليات.

ويلاحظ إلى أي مدى تمكس التعاون السابقة الأخطار المترتبة على مناقشة موضوعات حساسة في هذا

مجلة المستقبل العربي، السنة الثالثة، عدد ٢٤، فبراير ١٩٨١، ص ١٠٤ - ١٢٢.

(١٢) روليم سلومان قلادة، م. ص. ذ، ص ٣١٨.

(١٣) روليم سلومان قلادة، م. ص. ذ، ص ٣١٧.

(١٤) جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، الباب الرابع: التجانس، المجلد الثاني، عالم الكتب، ١٩٨١،

(١٥) حاتم بركات، المجتمع العربي المعاصر (بحث استطلاعي لاجتماعي)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت ١٩٨٤، ص ١٥

(١٦) حاتم بركات، م. ص. ذ، ص ١٥.

(١٧) سمير بطرس، الوسوسة الفارسية للولايات المتحدة في الشرق الأوسط: أفكار حول طبيعتها الإمبريالية، منشورة في التسوية الأمريكية والعرب (مجموعة مؤلفين)، سلسلة كتب المستقبل العربي، (١٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، يونيو ١٩٨٧، ص ١٩٥.

(١٨) سمير بطرس، المرجع نفسه، ص ١٩٨.

(١٩) عربي عبد الحمن فرغح مخطط التفكيك: للجندي الإمبريالي - للصهيويين المعاصر، دار المستقبل العربي، ١٩٨٥، ص ٦٣.

(٢٠) نقلا عن ترجمة للنص الأصلي نشرت بمجلة الشرق عدد ٣١، بتاريخ ١١/١١/١٩٩٢.

(٢١) اعتدنا على ترجمتين لهذه الفسلة:

الأولى مترجمة دن هرامش نشرت بمجلة الأهرام الاقتصادية عدد ٧١٨ بتاريخ ١٠/١٠/١٩٨٢.

للثانية نشرت بهولش في ملحق العدد ١٢ من مجلة الثقافة العربية، السنة الثانية، المجلد الثاني، سبتمبر ١٩٨٣.

(٢٢) سمير مرقس، مخطط إسرائيل في الثمانينات ومحاولة دبلنة مصر، جريدة الأهالي، ١٦ مارس ١٩٨٣.

(٢٣) اعتدنا بشكل أساسي على الدراسة القيمة لتفكير محمود عهد للفصل، مشاريع الترتيبات الاقتصادية، الشرق الأوسط، للتصورات. لسمائلير - أشكال التراجمة، مجلة المستقبل العربي السنة ١٦، عدد ١٧٩، يناير ١٩٩٤، ص ٩٠ - ١٢٤.

(٢٤) ندم نديمسكي، علاقة الديمقراطية: الولايات المتحدة والديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، سبتمبر ١٩٩٢.

(٢٥) ندم نديمسكي، م. ص. ذ، ص ٣٦٦.

(٢٦) المزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى: Daniel siegel and jemmy yancey, the Re-birth of civil society: The Development of the Nonprofit central Europe and the Role of western Assistance, RBR(Rocke feller Brothers Fund), 1992.

(٢٧) برهان غليون، العرب والنظام الدولي، جندل: كتاب العلوم الاجتماعية، كتاب رقم (٢)، أبريل ١٩٩٢، ص ٥.

(٢٨) يذكر أنه في التوقيت نفسه الذي كان من المفروض فيه عقد مؤتمر الأقليات بالتنازلة نطعت جاسسة تل أبيب ندوة عنوانها «الأقليات في الوطن العربي»؛ الأمر الذي يشير لتفكير من التمسالات وصلات الاستطعام. تراجع كلمة لسمور وما تضمنته بمجلة الوطن العربي عدد ٩٠٢ بتاريخ ١٧/٦/١٩٩٤، حيث جاء فيها «موجة يوف أرابورت أنه تحدث صراحة عما كنا نحن به ولا نراه، وهو استغلال إسرائيل لبعض الأقليات في الدول العربية، لزعزعة الاستقرار الداخلي في بلادها... وكثيرا ما هانوا في لبنان من الطلاب الأساس الإسرائيلي، وما نحن لسمع اليوم أن إسرائيل ترسل لبطلة إلى بعض الفئات لبربرية المتعمدة في الجزائر، وفي كسات على علاقة في وقت ما ببعض الفئات الكردية في العراق، بل إن هناك من يتحدث حاليا عن مساعدتها للمتطرفين العرب. كل ما سبق كنا لستجده استنجا، حتى جاءت كلمة أرابورت في ندوة علنت في جامعة تل أبيب وكان عنوانها «الأقليات في الوطن العربي»، لتحول صراحة أن الأمن الاستراتيجي الإسرائيلي لا يضمنه إلا لملاتل الإسرائيلية الاسرائيلية مع هذه الأقليات!

(٢٩) يذكر أن مجلة القاهرة للفصل في إتاحة الفرصة لكتاب هذه السطور - بكل الحرية والاستشارة - لتفرد دراسة بخوان «مهم للشباب للقبلي، في عددا رقم ١٢١ الصادر في ديسمبر ١٩٩٢.



الأقليات
الوطن
الحضارة
الإسلام

نموذج لبعض الأقليات

واللغة الكردية تنحدر من مجموعة اللغات الآرية شأنها في ذلك شأن اللغة الفارسية ، في حين أن تاريخ اللغة العربية تنكسب إلى المجموعة السامية . وقد دخلت مفردات عربية كثيرة إلى اللغة الكردية بحكم اعتناق الأكراد للإسلام .

وتعود مشكلة الأكراد بصفة عامة إلى أن مجتمعهم القليل توزع على مساحات جغرافية واسعة، وتداخل مع العناصر الأخرى : العرب ، الأتراك ، الفرس ثم الأرمن . لذلك عندما شاع اعتناق المبدأ القومي في منطقة الشرق الأوسط وجد الأكراد صعوبة في تحقيق مطلبهم لإنشاء دولة قومية رغم أنهم أرسلوا مندوبين إلى عصبة الأمم لهذا الغرض كما فعل آخرون من جيرانهم .

وفي المرحلة الأولى من تعاضيل الأكراد في ظل الدولة العراقية شرع هؤلاء بدور من التسامح بالتقياس إلى معاملة الدول الأخرى التي وجدت بها أقيليات كردية خاصة تركيا وإيران ، ثم يلع العراق استخدام الأكراد للتهتم على عكس ما فعلت تركيا الكمالية، بل إن حكومة بغداد حرصت على اختيار الموظفين الإداريين الذين يعملون في المناطق الكردية ممن يجيدون لغة الأهالي، كما خصص العراق اثني عشرة مقعداً من

يعرف الأقليات سواها منذ القرن الرابع الهجري ، وكتب ساويرس بن النخع تاريخ البطارقة منذ القرن العاشر الميلادي باللغة العربية . بل إن لغة الخطاب الديني للكنيسة المصرية فيما عدا بعض الطقوس هي اللغة العربية، ونظراً لأهمية العامل القومي والثقافي كمحدد للأقليات في المنطقة العربية، ومن ثم صار قاعدة لانطلاق قوميات جديدة، فسوف نتوقف عند نموذجين من هذه الأقليات أحدهما في الشرق والآخر في المغرب العربي ، بعبارة أخرى أكراد العراق والبير على اختلاف لغتهم في منطقة المغرب حتى تدوين الفرق بين هاتين الحالتين وبين حالة أقباط مصر .

يرجع تكوين العراق ككيان قائم بذاته إلى عهد قريب جداً بحساب عمر التاريخ، فهو يعود إلى سنة ١٩٢١ . وكنيجة لنم ولاية الموصل إلى هذا الكيان الناشئ دخلت بعض المجموعات الكردية في إطار الدولة العراقية، وصارت تشكل ١٨ ٪ من مجموع السكان الذين يتكلمون للغة العربية . وأساس التمييز هنا لغوي إذ أن الأكراد يعتقدون في خالبيتهم الصلبي الإسلام السني، وقليل منهم يدلون بالمذهب الشيعي .

قد لا يختلف على اعتمام الأمم المتحدة مؤخرًا بتطبيق مبدأ حقوق الإنسان على الأقليات، إذا ما تعرضت لتصف سلطنة الدولة التي تعيش في كنفها . ولكننا نبقى من وراء هذا المقال بيان الاعتراض على وضع أقباط مصر في حالة واحدة مع الأقليات التي تسعى لتأكيد ذاتيتها، أو حتى تسعى للانفصال عن الدولة الأصل، كما هي حالة الأكراد في العراق والبير في المغرب العربي . ذلك لأن العوامل التي أخذتها الأمم المتحدة في الاعتبار عدد وصف الأقلية تمثلت في المؤثرات العرقية أو القومية أو الاختلاف من حيث اللغة والثقافة ، ويجب أن نفهم هنا اللغة بمعناها الواسع، فهي ليست أداة تبصير فقط، بل إنها مكون أساسي للشعور القومي فالعرب والترك على سبيل المثال ظلا يحوشن في كنف الدولة العثمانية حتى عرف أهالي المنطقة شعور الانتماء القومي، فكان أساس التمييز بين سكان الدولة العثمانية مبنيها على اختلاف اللغة . وفي هذا الإطار نستطيع القول بأن أقباط مصر اتخذوا من اللغة العربية بعد الفتح العربي بقليل أداة للتمييز الثقافي، كما أصبحت اللغة العربية هي لغة الحديث التي لا

القفوية في العالم العربي

هذا العنصر الخارجي في المسألة الكردية حينما وضعت نهاية للمقاومة المسلحة كتكتيكية مباشرة للتصورية التي تمت بين العراق وإيران سنة ١٩٧٥.

نخلص من هذه اللحات التاريخية إلى أن المسألة الكردية التي بدأت كمحركة قبلية انتهت بأن جعت الاختلاف اللغوي منطقاً لمبدأ قومي جديد في العراق وتركيا وإيران، ولم تتوفر للأكراد عبر هذه الدول الثلاث صلات مباشرة بسبب التشتت الجغرافي. وما بلغت النظر أن الحركة القومية الكردية كانت في أغلب أحوالها تتطلع إلى الاستغادة من المنازعات المحلية ثم من التدخل الخارجي، والخطوة المهمة التي حققها الأكراد أثناء حرب الخليج الثانية والتي تمخضت عن إقامة حكومة كاملة السيادة داخلها تمت نتيجة مساعدة التحالف الدولي الذي تكون ضد العراق. ولولا أن هذا التحالف يضم في عضويته تركيا التي قد تتأثر بقيام دولة كردية معترف بها لقررت الدول الكبرى الاعتراف بالسوادة الكاملة للكيان الكردي في شمال العراق إلا أن هذه الدول اكتفت بتقديم المساعدات الاقتصادية والفدائية على وجه الخصوص طبقاً لمبدأ جديد انتهت

العراق بين المواجهة المسلحة أحياناً وعمليات التفويض حول طبيعة العلاقة بين الأكراد والدولة المركزية في بغداد أحياناً أخرى، وتخللت ذلك مراحل من التعايش السلمي على أساس إقرار حكومة بغداد بحق الأكراد في الحكم الذاتي، وكان شكل العلاقة بين الإدارة المحلية الكردية وبين الحكومة المركزية سبباً في تجمد المنازعات والعودة إلى المواجهة المسلحة.

لم تخرج مطالب الأكراد في السبعينيات والسبعينيات عن المطالبة باتحاد فيدرالي ثنائية لفكرة وجود قومية كردية مستمدة من التراث الثقافي. وبينما وافقت حكومة بغداد العربية على الاعتراف بهذا التراث وخصصت قسماً في الجامعة لدراسة اللغة والأدب الكردية، إلا أن الخلافات امتدت حول مدى الاستقلال السياسي والإداري للمنطقة الكردية. ولعل اتفاق سنة ١٩٧٥ الذي نص على وجود مجلس تنفيذي وأخر تشريعي للأكراد كان قاعدة صالحة للتصوية وإنهاء حالة الصراع المسلح، ولولا أن عوامل خارجية تدخلت وخاصة من جانب إيران لتمازى ضغطاً على العراق الذي توترت علاقته مع جاره الشرقي توتراً شديداً في السبعينيات، وتؤكد وجود

ثنائية وإماني، لخميش الأكراد في مجلس النواب. لذلك كانت معظم حالات التمرد الكردية تنطلق من القاعدة القبلية، ولبست القومية إلى أن زاد احتكاك الأكراد بالعالم الخارجي وظهرت فئة من المثقفين ثقافة عصرية فألبسوا هذه الحركات القبلية ثوباً قومياً.

وقد ذهبت حكومة بغداد عندما قامت بها ثورة ١٤ تموز سنة ١٩٥٨ إلى حد النص في الدستور للجمهوري الجديد على أن العراق يتكون من شعبين: العربي والكرد، ورغم هذه النظرة الجديدة التي تعترف بوجود قومية كردية بحيث سمحت بقيام حزب سياسي يعبر عن هذه القومية إلا أن عوامل الزمن التي تمثلت في مزيد من الاحتكاك مع الاتحاد السوفيتي متعدد الأعراق والجنسيات، وحيث صار لإسرائيل نفوذ أقوى في منطقة الشرق الأوسط، فقد شجعت كل هذه العوامل الجديدة الأكراد على القيام سنة ١٩٦١ بأكبر حركة تمرد أي إن شملت قتل الثورة من حيث الحجم وطول النفس. وخلال ثلاثين عاماً، ما بين اندلاع هذا التمرد في سنة ١٩٦١ وقيام حرب الخليج الثانية سنة ١٩٩١، تقلبت العلاقات بين الأقلية الكردية والأغلبية العربية في

الأنساب الوطن الحضارة الإسلام



عرقى أكثر منه لغوى لأن ابن خلدون نفسه كان عربى اللسان . بيد أنه فاضل بين العرب والبربر مطلقاً من الأحوال الاجتماعية التى نشأت فى المغرب قبل عصر ابن خلدون بثلاثة قرون وتتمثل فى هجرة قبائل عربية من مسعود مصر وشبه الجزيرة العربية إلى المغرب، وهى الهجرات التى قادها بنو هلال وبنو سليم وترتب عليها تغيير جزئى فى الطابع السكانى والثقافى . كما دمرت أمام هذه الهجرات بعض الديورات الإسلامية التى كان يديرها حكام منحدرين من أصول بربرية . وفى هذه المفاضلة قرر ابن خلدون أن العرب تغلب عليهم البدارة ويميلون إلى التنقل والترحال بينما يغلب على البربر الميل إلى الاستقرار وإقامة العمران .

وحسب الإحصاءات التى أجراها علماء فرنسيون فى منتصف هذا القرن قدر عدد المتكلمين باللغات البربرية فى الجزائر بـ ٢٩ ٪ وفى المغرب بـ ٤٠ ٪ ويحى الكتاب العرب باللائمة على الاستعمار الفرنسى أنه أثار نزعة البربر لتمزيق وحدة الشعوب الخاصة له فى شمال أفريقيا ، وقد يكن ذلك صحيحاً فيما اتخذ من إجراءات قضائية تعترف بالأعراف البربرية بالمغرب فى عهد الحماية أو فيما حاوله بعض المتخصصين فى الدراسات اللغوية من كتابة اللغات البربرية بحروف لاتينية مهدداً لإحيائها وتدريسها ، ومن ثم التفرقة بين أبناء الكيانات الجديدة فى المغرب على أساس ثقافى ولغوى . بيد أن هذه المحاولات لم تثمر أثناء الكفاح من أجل الاستقلال ، والفريق أن أزمة البربر ظهرت فى الجزائر على وجه الخصوص من خلال الصراع الثقافى بين أنصار التعريب وبين أنصار الثقافة الفرنسية، واقتدر ذلك بتعاظم شأن حركة الإسلام السياسى وإهتمامها بتعريب الجزائر فكان رد الفعل عند المنحدرين من أصول بربرية هو التمسك بلغات القبائل على مستوى

إحياء اللغة القبطية ومع قلة هذه الحالات فإن معظمها كان يكتفى بأن تستخدم اللغة القديمة للطقوس الدينية، أما الغالبية العظمى فقد رأت أن استخدام اللغة العربية حتى فى الكنائس يساعد على تلقى الصلوات الرطبة بلغة مفهومة .

وقبل أن يعرف عالم المصوّر الوسطى النزعات القومية جرى التمييز بين العرب والبربر على أساس عرقى أكثر منه ثقافى، ذلك لأن اللغات المحلية المنتشرة فى شمال أفريقيا قبل الفتح الإسلامى كانت مجرد لغات شفوية غير مكتوبة، وهذا النوع من اللغات لا يحظى بانتشار واسع . فقامت البربر بشبه لغات القبائل الأفريقية جنوب الصحراء من حيث تعدد أصولها ولهجاتها، ويعترض بعضها للاندثار فى حالات سيطرة إحدى القبائل على الأخرى والاندماج فيها . وهكذا لا يستطيع سكان بلاد القبائل فى شرق الجزائر أن يفهموا لغة الأمازيغ «بربر المغرب» .

لهذه الأسباب أقبل مسلمو البربر على تعلم اللغة العربية للفصحى كلفة وحيدة للثقافة ولم يبق من تراث القدامى سوى الفولكلور والتمسك بالعرف بدلا من المصنوع لنظام الشريعة الإسلامية فى بعض قضايا الأحوال الشخصية . وقد عبر ابن خلدون المزور الشهير الذى عاش فى القرن الخامس عشر عن مفهومه للاختلاف بين العرب والبربر على أساس

إليه الأمم المتحدة مؤخرًا وهو حق التدخل باسم المبادئ الإنسانية . هكذا استغل الأكراد هزيمة نظام صدام حسين والتدخل الدولى فى مواجهته وتواجد قوات عربية عبر الحدود التركية على مقربة من المنطقة الكردية لإعلان قيام حكومة كردية مستقلة إدارياً على أساس اختلاف اللغة بين سكان معظم إقليم الموصل وبين بقية أنحاء العراق حيث تصود اللغة العربية، وتبقى بعد ذلك مشكلات فنية تصول دون إعلان الانفصال ، منها افتقار الشريك المستعد لاستغلال أبار نط الشمال لمصاب هذه الإدارة الكردية الناشئة، ومنها عدم وضوح المنطقة الجغرافية التى يمكن أن تنشأ فوقها الدولة الكردية وذلك لتداخل العناصر من جهة والاختلاف حول تصديق من هو الكردى من جهة أخرى، فحالات الزواج المختلط بين الأكراد والعرب حديثة ، كما أن معظم الفئات المتعلمة من الأكراد تستخدم اللغة العربية وتجهدها فى التعامل مع العالم الخارجى حيث أن اللغة الكردية محدودة الانتشار . وفى كتابنا التشرق العربى للعناصر اقتصرنا على الحركة الكردية أن تكفى عن الإصرار على إحياء اللغة محدودة الانتشار ذلك وأن نسمى لاتخاذ اللغة العربية كلفة تنظيم وتبادل ثقافى لأن ذلك يتيح للأكراد انفتاحاً أسرع على العالم الخارجى فقد قلعت اللغة العربية شوماً كبيراً نحو التطوير لأدوات العلم الحديث . من المفارقات أن يكون أنساب مصر الذين احتفظوا بدينهم قد تمزقوا جميعاً إلى اتخاذ اللغة العربية لغة التعامل اليومي، فضلاً عن اعتبارها اللغة الثقافية الوحيدة بينما اعتنق البربر فى شمال أفريقيا جميعاً الإسلام ومع ذلك احتفظوا بلغاتهم الأصلية فى مناطق معينة من الجزائر والمغرب . ولم نشهد فى العصر الحديث سوى حالات فردية تدعو إلى

التعامل اليومي وباللغة الفرنسية على مستوى الكتابة والتعليم والتنمية الثقافية ، وذهب بعض أبناء القبائل مثل سعيد سحى إلى حد تأسيس حزب سياسى لهذا الغرض يعرف بحزب الثقافة والديمقراطية، واستطاع هذا الحزب أن يحشد مظاهرات على نطاق واسع فى تيزى أوزو معقل التحرير فى شرق الجزائر. بعبارة أخرى .. لم يجد التحرير إمكانية لمجابهة التعريب بإحياء لغاتهم الأصلية

بقدر ما يجابهونه بما ورثوه عن المهد الاستعمارى بثقافة عصرية تساعد على تقدم الجزائر نحو التحديث والمعاصرة بدلا من ارتدادها إلى الموروث الذى يحتاج إلى تطوير .

إن اندماج الأقباط المصريين بالثقافة العربية يعتبر الأساس فى بناء الوحدة الوطنية . ولعل المواقف التى اتخذها الأقباط فى مناسبات عديدة تعبر عن هذا الصيغ الواحد إذا ما قرئت بالامازج التى

طرحناها ، فبعد وضع دستور ١٩٦٣ ولثناء المناقشات التى دارت حول التمثيل الديابى راض الأقباط تخصيص نسبة معينة من المقاعد نوازي أمتيهم العديدة، وفصلوا خوض الانتخابات من خلال الانتماءات الحزبية لا الطائفية، وهو أسلوب من التفكير بخلف تماما عن طوائف الهند أو طوائف لبنان حيث يؤدى مثل هذا التفكير إلى طرح مفهوم الأقلية والأغلبية . ■



الأقباط
الوطن
الحضارة
الإسلام

إعلان الأقليات

الوطن والشعب:

إننا نعيش زمن الكلمات والمصطلحات.. فما شهد العالم زماناً كان فيه الكلام مثل هذا الزمان، وقد يكون الكلام لغو بطل وهذا كثير عندنا.. فنحن شعب يعشق الكلمات ويعيش على الفطرب والمقالات ومن الكلام ما قتل.. فالكلام أقوى من الرصاص.. والإنسان هو إله الكلمة ومبدعها ولكنه بالكلمة يبرر وبها يدان..

وأخطر الكلمات هي كلمة يقصد منها إحداث الفارقة بين البشر فتكون فتنة، ونحن الله من أيقظ الفتنة من نومها..

والبشر المراد فرقتهم هم أهل مصر الشعب الواحدة أقدم أمة في التاريخ البشرى.

أما الكلمة فهي الأقلية.. والأكثرية السلاح الاستعماري الذي طالما حورت به مصر فلم ينجح..... وذلك لصعوبة اختراق الكيان الرعدي للشعب المصري الواحد فهو شعب متجانس لا يمكن تقسيمه يعيش على أرض ممتدة يشقها نهر النيل تكون كلاً لا يجزأ ولا ينقسم، ولهذا لم تعرف مصر التقسيم حتى في أحلك فترات الاستعمار.. إنه شعب متفرد

في تاريخه يعيش في وطن متفرد فمصر قلعة جغرافية لا تتكرر في أي ركن من أركان العالم.. إنها متفردة في شخصيتها^(١)، وللنيل دور كبير في وحدة مصر فهو رأس خريطةها وملق زراعها ومهندس مدنها، هذا ما حدا بالمؤرخ القديم هيرودت أن يقول «مصر هبة النيل، ولكن تكامل البهية والحضارة في مصر لم يكن مرده فقط إلى النيل والبهية، وإنما مرجعه هو استجابة الإنسان المصري صانع أول حضارات البشر، ذلك الإنسان الذي استطاع أن يحول علف النهر إلى خير وحضارة، وهو صلب يحتاج إلى توحيد الجهود فمن هذا عرف المصري أمسية الوحدة.....» فمن التجانس إلى الوحدة، نقلة منطقية ونتيجة حتمية، وهكذا بالفعل كان، وهكذا كانت مصر دائماً منذ فجر التاريخ وقيل أي بلد آخر يقرون على الأقل، بزغت مصر كشعب واحد تجمعه وطنية واحدة في وطن واحد على شكل دولة أحادية.. تلك أقدم أمة في أول دولة في التاريخ، الأمة / الدولة والنموذج جيولوجيكا، قل أم الأمم، وإن كانت أبعد شيء من أمة الأمم بل إنها إن لم تكن الأولى إلا أنها بالذقة لم تكن الثانية^(٢).

من هنا كانت مصر واحدة لشعب واحد لم تفتح في تقسيمه أسمى الظروف وأحلكها، فحتى الدين كان واحداً، وما لا يمكن إنكاره هو تأثير الدين في وحدة هذا الشعب، فلقد كانت الديانة المصرية القديمة واحدة، رغم تنوع أشكال العبادة، ثم جاء مرقس الرسول يحمل إلى مصر رسالة المسيحية، وكانت قريبة للشبه شكلها بديانة المصريين.. أقبل الناس في مصر على المسيحية حتى إنه لم ينته القرن الأول الميلادي إلا وكانت مصر كلها مسيحية ورغم أن مرقس الرسول قد نقل إلى مصر البشارة بالمسيحية إلا أن المصريين مصرروا المسيحية، وكانت للمسيحية المصرية متميزة في صيغتها وسط العالم المسيحي القديم..

وأضحت المسيحية المصرية صيغة قومية لتوحيد الشعور القومي منذ كل ما هو أجندى وبات الصراع بين الشعب المصري وحكامه من الزمان والذي بدأ في القرن الأول الميلادي ولم ينته إلا بدخول العرب مصر، رغم تحول أباطرة الرومان إلى المسيحية ولكن بصيغة أخرى تخالف مذهب الأقباط لذلك لم تتحرر مسيحيتهم هذا الصراع بل استحكمت العداء وغدا أباطرة الرومان أعداء

وهندسة تفكيك الدولة

وما هي حصة هيئة بالنسبة إلينا أن نتخلص من قسوة الرومان وخبثهم وغضبهم وغيروهم القاسية علينا وأن نلجأ إلى راحة وطمأنينة..

وما أن استتب الأمر للمرب بصورة أرباغرى حتى أرسل عمرو بن العاص للبطريك المصري يستدعيه لإدارة شئون كنيسه وقبعه متمهدا له بالأمن على حياته وحياة شعبه..

وعاش الأقباط في ظل الحكم العرب ما بين التسامح والاضطهاد، وما بين الثورة والاستكانة وركانت المصالحات بين المسيحيين وحكامهم العرب متوقفة على مزاج الخلفاء الشخصى، وتردى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية ولكن لم يحد الأقباط أنفسهم قط خلا بعض استثناءات نادرة في وضع عليهم أن يختاروا فيه بين الموت أو الارتداد عن دينهم. ولم نعلم في تاريخ مصر الإسلامية - خلا عهد الخليفة الحاكم بأمر الله - على أى إجراء قابل للتشبيه بالاضطهادات التي لاقوها نسطوريون.

وعلى العموم لم يأت القرن العاشر حتى انتشر الإسلام في مصر، وأصبحت اللغة العربية هي اللغة الرسمية للدولة، وبالتالي لغة العلم والثقافة.

ووصل الحال بأهل البلاد أنهم كانوا يصلون ليل نهسا إلى الله من أجل أن يخلصهم من هؤلاء الرومان لما أناقوم إليهم من اللذل والبهانة والتعذيب هذا جعل رئيسهم الدينى البطريك بنيامين يخطى من وجه الاضطهاد وأصبحت كراهية الرومان هي السمة العامة لدى أقباط مصر..

ووسط هذا الظلام للحاس، والاضطهاد من إهوة الدين وانعدام أهلية الشعب القانونية جاء العرب بقيادة ابن العاص يحملون إشرافه نور لمصر على الأقل في رفع ظلم الرومان عنهم، وهي فترة يسودها الفموض، فيقال إن هناك كثيرا من اللبوات بدخول الإسلام مصر بلغة الدين، وترحبو البطريك بالعرب المسلمين المختلفين في الدين ولكن ما كتب بعد ذلك، حتى من رجال الدين أنفسهم يوحى بذلك، فيقول ميخائيل السورى البطريك النعقوى لأطشكبة (١١٦٦. ١١٩٩) «لما عاين إله الانتقام، خبت لزوم وما يقترفونه علينا بسطوا سيادتهم من نهب عديم الرأفة لكثامنا وأديرتنا ومن تكوّل بلا رحمة بنا، جاء بأبناء إسماعيل إلى منطقة الرب كى يجعل خلاصنا من الزوم على أيديهم.

سياسيون للشعب المصري، حتى مع انقائهم في الديانة. حيث الانتماء إلى عقيدة تخالف عقيدة الإمبراطورية يترتب عليه النعدام الأهلية القانونية، ومن ثم الازدراء والتعذيب ولهذا عاشت المسيحية المصرية تقاسى الاضطهادات الشديدة، والتي كان أصغرها على الإطلاق مذابح نسطوريون الشهيرة و: كأنه أراد بها إلقاء الأقباط، من هنا تحمل الكنيسة القبطية بدء تقويمها سنة ٧٨٤م، وهي سنة تولي نسطوريون حكم الإمبراطورية الرومانية ويسمى هذا التقويم بتقويم الشهداء. وهذا أيضا كان سببا في تعطيل الإمبراطورية الرومانية فلم تتمكن واحدة المجتمع المسيحى من التلازم قط مع ثنائية الزمنى والروحى.

ولم تلبس كنيسة مصر قط العقبة الأولى من تاريخها، عندما لقي الأقباط كل صحت واضطهاد على أيدي المسيحيين الملاكين، الذين ساموهم باسم المسيحية أشد أنواع المذاب، وإنه حتى الآن لا يكاد معنى شهر إلا وفيه ذكرى لأحد شهداء هذه الفترة، وحتى الآن تذكر الكنيسة أبنائها في اجتماعات الصلاة، بما لقبه أبائهم على يد كنيسة بيزنطة من تعذيب، ولن الأقباط لم يلصقا قط كيف يخذ الدين ستارا للاستغلال، (٢).

الأقباط الوطن الحضارة الإسلام



إلا شعب أصله واحد من سلسلة واحدة من آلاف السفن ولا يمكن تمييزهم من بعض إذ وجوههم واحدة وملابسهم واحدة متشابهة وما حقيقيتهم إلا عنصر واحد يختلف بعضه في العقيدة عن البعض فمن ظلم الناس تسميتهن عصرين،^(١)

فاختلف الدين لا يعتبر أساسا لوجود اثنين وإنما بمخابة اختلاف شقيقتين فلا توجد مصران واحدة جسيمة والأخرى بقية بل هي مصر واحدة.

الأقباط يؤمنون بأنهم والمسلمين شعب واحد

بهذه الروح عاش الأقباط فليس في البلاد أقدية ولا أكثرية، وإنما الجميع مصريون. وهذه بعض أمثلة التاريخ:

كان المعلم جرجس وطنيا مسيحا لا يفرق بين أبناء الأمة في معاملة لأنهم جميعا أبناء وطن واحد، ويقول عنه الجبرتي: «كان عظيم النفس، يعطي الطبايا، ويفرق على الأعيان، عند قدم شهر رمضان الشموع والعسلية والسكر والأرز والكساري والبن، ويسلي ويهب وكان يقف بأبوابه الحجاب والخدم».

وهذا أيضا حبيب المصري باشا في العصر الحديث حينما قال له المستشار الإنجليزي لوزارة الداخلية: «ما دام الأقباط يشكون من بعض تصرفات المسلمين في الوظائف لم لا يكتب القبط لدار التدرب السامي يطالبون حمايتهم، فما كان من الرجل - رحمه الله - إلا أن أجاب رثاسا فقال له: «لذا من ضمانات مواطنينا خير سراج يحمينا فنحن أبناء وطن واحد نستطيع التناغم مع بعضنا. أما لئتم فلا يعينكم إلا مصلحتكم». فإن استحدثت هذه المصلحة عيبلها أن تلعب دور المدافع لتفاجرت بذلك على الملأ. لقد عشنا معا وليس لنا من يحمينا غير الله،^(٢)

مروان سنة ١٠١١هـ قال يزيد: سيروا بنا سورة عمر بن عبد العزيز، وكان قد تولى الخلافة بعده، فأثروا بأربعين شيئا شهدوا له أن: للخلفاء لا حساب عليهم ولا عذاب..

ولم يكن يزيد في حاجة إلى قوى هؤلاء، ولكن هؤلاء الشيوخ كانوا ضروريين لإبقاء الحاكم بعيدا عن الشعب، وإبقاء الدين في واد والحكم في واد آخر. فالتدين قد غدا ملاذ الشعب وملجأه بينما أخذ الحكام ويطأنهم، يمتحنون أبنيتهم حيث شاموا: إلى أملاكه الشعب، وعقاراته، وغلاته، ومقدرات الناس جميعا، وليس من الدين إلا مظاهره الكتابية.

وهنا يبدو جليا أن خط الفصل الأساسي كان يمتد لا بين المسلمين والمسيحيين وإنما بين الحكام والمحكومين على مختلف أديانهم وطوائفهم. وهكذا كما أن مصر قد مسرت للمسيحية وأصبحت مصر صيغة مسيحية مستقلة.

أيضا قبلت مصر التعريب ثقافيا، ولكنها مسرت العرب جنسيا، ودخلوا في إطار النسيج الواحد ولم يصيح في مصر سوى جنس واحد ولغة واحدة وتاريخ واحد وأصبح عامل الوطنية لدى المصريين في وحدتهم يفيد الدين والتاريخ حتى في أحلك الظروف أثناء انعقاد المؤتمر القبطي لم يفرط المصري في هذا الميراث الغالي فيها هو ميخائيل قانون يقول (فما مصر

وكانت الكنيسة ذكية في هذا الأمر، فأصدر البطريك غبريال بن تريك أمرا بقرأة الأناجيل والفطب الكمية وغيرها من القراءات باللغة العربية، حتى يتسنى لجمهور المسلمين فهم ما يسمعون. ^(٣) حرصا على وحدة الشعب وموضوع تحول المصريين إلى الإسلام موضوع غامض، ويحتاج دراسة جادة لكشف الأسباب والمصبات..

فالموضوع أكبر من التعذيب والجزية وخلافه..

فليس الناصرون قديسون برة، وكل ما أتوا به عدلا وبرا، ولا الأقباط خائفين مفرطين في عقيدتهم بسهولة، وإلا لما كانوا ظلوا متمسكين ثائرين لفترة طويلة من الزمن حتى عام ٧١٦هـ حينما اضطر المأمون أن يحضر بنفسه لإخماد الشريرة وقتل الرجال وبيع النساء والأطفال.. ويقول المقرئ «ومن حينئذ أدل الله القبط في جميع أرض مصر وخذل شكوتهم، وورع كل هذا فقد كان الشعب المصري كتلة واحدة متجانسة بمسلماتها وأباطها حتى في الثورات التي كان يقوم بها الأقباط يقول المقرئ «انتفض قبط البلاد وصر بها،^(٤)

والمؤكد أن المجتمع الإسلامي لم يكن في أي مرحلة من مراحله أصادي العقيدة، استبعادا متفقا، والعقيدة أن الخلاف بات مع الحكام وليس بين الشعب فالخليفة يمارس السلطة على الشعب وكأنه خليفة رب العالمين وليس خليفة الرسول أو أبي بكر أو عمر وراث من حوله من المتفكرين يزدين له أعماله السخزية ليتابعوا من خلاله نهجهم اقتصادا الشعب وثروات الوطن مستخدمين من المذاهب الذين سمحهم الأنظمة المتسلطة رجال دين ستارة يحجبون بها الله عن الحاكمين ويؤدون بها الدين لدى المحكومين. فقد روى الحافظ الذهبي كما روى السيوطي أنه (ما استخلف يزيد بن عبد الملك بن

وهذا أيضا كان موقف الكنيسة المصرية والكنيسة القبطية الأرثوذكسية هي المؤسسة المصرية المريقة تنف شهادة للتاريخ أنها لم تفرط يوما في مصر حتى في أحلك الظروف، ولا في شعب مصر مهما اختلفت عقائده فهي الأم الفاتحة ذراعها دائما لكل أبناء مصر مسلمين ومسيحيين سلوا تحكي لكم؛

« جاء الأمير الروسي في عهد محمد علي إلى الدار البطريركية القبطية لزيارة بطريرك الأقباط خليفة مارمرقس الرسول . لينفذ أمله وغاية حكومته .. وما كان أعظم اندماجه، حينما رأى ذلك الرئيس الديني لكبرأى مسيحية في القارة الأفريقية جالسا فوق منصة من الخشب تملأها الكتب .. أنفضه ما رأى وجلس مفكرا... فما كان من البطريرك إلا أن يقول له لا تجعل لربي حاجزا بيني وبينك فإن تمت هذا الشرب رجلا من الشعب والشعب ولك سررت من حالة بلدنا وجوها، فأطهر سريره من كل ما رآه من مظاهر الفسافة والإكرام وشرب التقدم والرخاء مظهرا لله الشديد مما هي فيه الأمة القبطية من شقاء تلوه تحت أثقاله وأخطار عظيمة تتكبدتها في سبيل الحصول على بقاء الحياة فقال البطريرك صدقت ولكنها تؤدي واجب الطاعة والأمانة للوطن الذي تعيش في ظلاله وبين جوانبه غير بالسة من رحمة الله وعمله .. قال الأمير: لقد سمع الله دعوتها فأولمديني لإنقاذها من شر عواذي المحن بوضعها تحت رعاية ملوكنا العظيم حامى حمى الملك والدين الأرثوذكسي القويم .

فشارت هذه الكلمة في صدر البطريرك وأجابه بشيء من البساطة . هل ملوككم يحين إلى الأبد؟ قال لا يا سيدي الأب بل يموت كما يموت سائر البشر .

فأجابه: إذن أنتم تعيشون تحت رعاية ملوك يموت، أما نحن فنعيش تحت رعاية ملوك لا يموت تحت رعاية هذا الإله العظيم لذى لا نريد أن نتخذ غيره بديلا فلم يسمع الأمير عدد ذلك إلا أن يقف مبهورا أمام عظمة ذلك الرئيس الديني ومبادئه العالمة قائلا له:

فليبدأ محمد علي بوبلى ملكه قلو وافقتني اليوم على ما سمعت لأريت غدا علم روسيا يخفق فوق جدران كنيسةك وأريت ملك مصر محطما واستقلنا مقتودا ..

قال لا تعجب أبها الأمير فذلك مشيئة الله ومن ذا الذى يرى تلك القدرة الإلهية العظيمة ويظفر إلى قدرة البشر ..

وما لتقضى عمر اليوم على هذا الحادث حتى بلغ مسامع محمد علي فقام لساعته إلى الدار البطريركية، ودخل على البطريرك يحويه بكلمات الشكر على ما بداه من الشهامة والوطنية والإخلاص الشديد لملكه ولأله أجمعين ..

فأجابه البطريرك: لا تشكر من قام بواجب عليه نحو بلاد تظله وتظل إخوته في الجنسية والوطنية ولا تعجب بما حدث فقد عقدنا الصلات الحبية ورابطة الإخاء التي لا تقطعها عوامل الأيام مع محمد الكبير حين استيلائه على مصر - يريد به الله عليه السلام - ونوقع عاينها اليوم مع محمد الصغير يريد به مخالطه - ففقابل الأخطار والمتاعب معا .. فانهذرت الدموع من عيني البطل المقدوني .

وقال: لقد رفعت بعملك شأني وشأن أمك فليكن لك مقام محمد علي ومركزه في مصر ولكن مركبة معدة كمركبته لأنك أثبتت إخلاصك الحى وإخلاص أمك التي أمكها الوطن وأشقائها وهي متفانية في حبه بكل شعورها وجوارحها. (١)

حدث هذا في زمن تكريس النظام الطائفي في ظل الإمبراطورية العثمانية،

حيث عدت الطوائف غير المسلمة تشكل دولا ضمن الدولة بدءا من الكلمة .. حتى الجماعة الإسلامية نفسها تحولت إلى طائفة .. كان هذا في كل دول الإمبراطورية العثمانية ما عدا مصر ذات التسبج الرطلنى الواحد...

سلاح الأقليات بفشل في اختراق وحدة مصر:

١- تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ :

اهتمت بريطانيا منذ احتلالها لمصر على استخدام سياسة فرق تدم بالتفتيت لشعبها الواحد مستخدمة في ذلك مقولة إن الأقباط أقلية دينية، وبدأت تنفذ هذه السياسة منذ ١٩٠٨ ثم أخذت شكلا قانونيا عند إنشاء الجمعية التشريعية في ١٩١٢ حين أقرت التصويل الطائفي فيها، إلى أن وصلت إلى مشروع كيرزن (وزير خارجية بريطانيا) والذي ذكر في بابه المتأخر حماية الأقليات في مصر وجرت على هذا مفاوضات عدلى / كيرزن ١٩٢١ ولكنها فشلت بسبب الشرية في مصر...

وتحقيقا لهذه السياسة البريطانية صدر تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢؛ والذي وصفه سعد زغلول بأنه «نكبة وطنية كبرى»...

وهناك نص التصريح

« بما أن حكومة جلالة الملك عملا بتوايها التي جاهدت بها ترغيب في الحال في الاعتراف بمصر دولة مستقلة ذات سيادة .

وبما أن للعلاقات بين حكومة جلالة الملك وبين مصر أهمية جوهرية للإمبراطورية البريطانية، فيموجب هذا نطن للمبادئ الآتية:..

الأقباط الوطن الحضارة الإسلام



معارضتهم. قال توفيق دويس: بدأت الحملة في الجرائد غالبها من الأقباط منذ القائل بوجوب التمثيل «مضابط اللجنة العامة للدستور» من ١٠٨ واستحدث المورنيج بوست الإنجليزى المدايعن عن مبدأ التمثيل ولكنها قالت إنهم جماعة صغيرة... وأن حملتهم لم تفلح» (١٣).

وفشلت بريطانيا في تقسيم مصر إلى أقباط ومسلمين بحجة حماية الأقباط كأقلية دينية وكانت الصرخة التي أطلقها القمص سرجيوس خطيب لور ١٩١٩ بمثابة القنبلة التي حطمت السياسة البريطانية تماما «إذا كان الإنجليز يتمتعون بحقهم في مصر بحجة حماية القبط، فأقول لبحث القبط وإيجيى المسلمون أحرار» (١٤).

أصابع التقسيم تعبت بوحدة الأمم: ما أشبه الليلة بالبارحة، واليوم بالأمس، تخطف الأشكال ولكن الأهداف واحدة، ففي الثامن عشر من شهر ديسمبر عام ألف وتسعمائة اثنين وتسعون، صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأشخاص الملتحقين إلى أقليات قومية وإثنية ولغوية.

ورغم أن الجمعية العامة للأمم المتحدة، هي أشبه ببرلمان عالمي تتمتع فيه كل دولة عضو بصوت واحد فقط. إلا أن التوصيات التي تصدر عنها غير ملزمة رغم أهميتها في انتزاع الشرعية.

والأمر حتى ما قبل انهيار الاقتصاد السوفيتى لا يثير القلق فهناك دائما طرف معارض أو ما يسمى بسياسة العرقلة، ولكن الحال تغير تماما بعد ما انفرط عقد النظام السالى القديم على أنقاض جدار برلين وأصبح النظام السالى الجديد نظاما أحادى القطب ويؤكد الرئيس برش في إحدى خطبه أن هذا المعصر سيكون عسرا أمريكيا. وهذا يحل أن سياسة

وكان من بين أعضائها من الأقباط الأنبا يونس مطران الإسكندرية وقبلى فهمي، وإلياس حوض وتوفيق دويس، ومن عرب البهو صالح ليلوم، ومن اليهود يوسف أصلان قسطنطين، ومن السوريين يوسف سابا وإختصارا وما يهنا هو التمثيل الديانى، ولذى طرحه رئيس اللجنة بشكل «وضع نظام للأقليات يضمن تمثيلها الديانى، دار نقاش وعارض البعض وأيد البعض الآخر ثم أخذت الأصوات في نهاية النقاش تقرر بالأغلبية عدم تمثيل الأقليات.

وعلى الجانب غير الرسمى كتب عزيز مبره يوجه بوانا يحذر فيه الأمة من الخطر اللوشيك إن لم تقام لجنة الدستور فيما تزمعه من إقرار هذا الهدأ، وما يهد به للبعض من جمع للتوقيعات وإصدار البيانات عنه وذلك لتسجل الانقسام ويعترف بتعدد عناصر الأمة، ودعا القبط في العاصمة والأقاليم للاجتماع في النوادي والكنائس والمجالس ليوثقوا صراحة أنهم يرغبون كل ضمان ما خلا الضمان العام الذى يقرر للمصريين جميعا» (١٦).

ويمكن معرفة الحجم الفعلى للحركة المضادة للرافضة لمبدأ تمثيل الأقليات، والتي كان للقطب في تبعتها الدور الأكبر، يمكن قياس هذا الحجم مما قاله خصوم هذه الحركة فيها. ولا شك أن هؤلاء الآخرين لا صالح لهم في تضخيم حجم

(١) اتكحت الحماية البريطانية على مصر، وتكون مصر دولة مستقلة ذات سيادة.

(٢) حالما تصدر حكومة عظمة السلطان قانون تضمينات (إقرار الإجراءات التي اتخذت باسم السلطة العسكرية) نافذ الفعل على جميع ساكنى مصر تلتفى الأحكام العرفية التي أعلنت في ٢ نوفمبر سنة ١٩١٤

(٣) إلى أن يحين الوقت الذى يقضى فيه إبرام اتفاقات بين حكومة الملك وبين الحكومة فيما يتعلق بالأمور الآتى ببنائها وذلك بمفاوضات ودية غير مقيدة بين الفريقين، تحتفظ حكومة جلالة الملك بصورة مطلقة بتولى هذه الأمور وهى:-

أ. تأمين مرافقات الإمبراطورية البريطانية في مصر.

ب. الدفاع عن مصر من كل اعتداء أو تدخل أجنبى بالذات أو بالواسطة.

ج. حماية المصالح الأجنبية في مصر وحماية الأقليات.

د. السودان.

وحنى تبرم هذه الاتفاقات تبقى الحالة فيما يتعلق بهذه الأمور على ما هى عليه الآن» (١٠)، ويذكر طارق البشرى نقلا عن جريدة مصر.. إن هذا الأمر بدعه، لأن الأقليات لم تطلب حماية ولا رعاية ولا تعبر نفسها جزءا منفصلا عن الأمة، لا توافق على هذه التسمية التي تريدنا السياسة لتجعلها مجازا لأغراضها.

لجنة الدستور:

كانت لجنة الدستور مكونة من ثلاثين عضوا، قاطعها الوفد والحزب الوطنى اللذان كانا يطالبان بأن يضع الدستور جمعية وطنية ينتخب أعضاؤها، لا لجنة تشكلها الحكومة في ظل الأحكام العرفية

المرقلة قد انهارت مع انهيار الاتحاد السوفييتي، مما يتيح لأمريكا اتخاذ القرار وتنفيذه حتى نؤدى الأمر إلى استخدام القوة وحرب الخليج خبر شاهد، وكان عصبة الأمم للمتحدة أصبحت إحدى المنظمات الأمريكية.

أما العلاقة ما بين النظام العالمى الجديد، وإعلان حماية الأقليات فنكمن فى الخوف من الخطة الأمريكية للسيطرة على العالم الثالث.

وهكذا يقول جيمس كورث - أستاذ العلوم السياسية فى كلية سوارثمور- إن أمريكا باعتبارها الخالق الرئيسى للنظام العالمى الجديد، فمستكون السهم الأساسى فى تفكيك أنظمة البلدان التى لا تشكل فى نظرها دولا أما وإصادة تنظيم أجزاء كبيرة من العالم حسب خطط لا تتفق مع نهج إقامة الدولة، بعض أن هناك دولا مقضى عليها بالحرب الأهلية المتوطنة، وبالطبع من العرب الأهلية إلى مشروع الروصاية تمت مقولة السيادة المطلقة والحدود الثابتة (مثال الصومال).

والعودة إلى التاريخ يتأكد لنا أن الدول العربية القائمة الآن هى نتاج العهد الاستعماري بشكل مباشر أو غير مباشر. فقد خلق البريطانيون والفرنسيون بعض هذه الدول من خلال معاهدة سايكس بيكو ١٩١٦، ونشأ البعض الآخر فى منطقة الخليج من خلال الاستعمار البريطانى المباشر أو مناطق النفوذ فجاءت تلك الدول نتاجا للمصالح الاقتصادية والاستراتيجية الغربية فى تلك المناطق، متجاهلة قضائيا التاريخ ومشاعر الناس ومصالحهم فى المشرق العربى كما فى الخليج.

وبذلك صارت تلك الحدود حدودا للشرعية العاصلة وتنظيما للمصالح وليس حدودا لدول قومية فظلت كاملة فى أصول اللزاعات فى المنطقة.

من هنا يستبين أن هناك خطة لتفكيك دول الشرق الأوسط وبذل للسير للمنظم نحو التجانس والاستيعاب - هناك ميل كبير إلى التفكيك والبعثر بشكل متواصل. أصنف إلى ما سبق قيام دولة إسرائيل فى فلسطين هى بلا جدال، على صعيد العلاقات الطائفية لخطر عنصر على الإطلاق لأنه يدخل من جديد إلى المنطقة نموذج الدولة الطائفية الأكثر تطرفا. وهذا يفسد بعض النزعات الطائفية فى إقامة دولة طائفية مماثلة مستلذين فى ذلك إلى أن الأساس الدنى هو سر القوة.

ومن اليهودي أن إسرائيل لا يتوانى فى المساهمة فى إقامة كيانات صغيرة على أساس دينى طائفى أحادى على صورة إسرائيل.. وهذا ما صرح به آلون - نائب رئيس الحكومة الإسرائيلية، عن الرغبة فى إنشاء ما أسماه بدولة درزية فى سورية ابتداء من مرتفعات الجولان السورية التى يحتلها الجيش الإسرائيلى.

كما نشرت صحيفة لوموند فى ١٢ ديسمبر ١٩٩٧ تصريح وزير الخارجية الإسرائيلى الذى حذر فيه من أخطار توسع إقليمى سريع من شأنه أن يرغم إسرائيل على التعايش مع أعداد كبيرة من السكان العرب، الشيء الذى يذخر، بأن تتحول إسرائيل إلى ضرب من دولة طائفية من الطراز شاروى تتواجد فيها أقلية يهودية ذات حقوق محدودة.

وفى وسط كل هذه الاعتبارات المحيطة بنا أصنف إلى للتكوير من الهموم الداخلية للمسلمين والأقليات وحقيقة الصراع الاجتماعى وعجز الطبقة الاجتماعية للرواسعة عن تحقيق أسانى مواطنيها وإظنها فى تغيير الدولة لتصبح استيعابية بدلا من أن تكون استيعابية فجرد الشعب إلى اللغة الدينية والإحتماء بالروسية الدينية ويصبح الصراع بين الدين والدولة - الدولة فى لغة والدين فى القاعدة.....

وسط كل هذا ويخرج علينا أحد مراكز الأبحاث الاجتماعية بعقد مؤتمر عن الأقليات وكيفية حمايتهم وكأنها هبوب رياح قرية ينف الشعب المصرى كله ضد هذا الهبوب ولا مانع من هبوب الرياح لأنه يحصى البحر من الفئرة التى تنجم من عدو طويل.

لشعب الواحد هو عبادة غالية لدى المصرى وموروث مقدس يموت من أجل الحفاظ عليه فلا المؤتمرات تطفى التاريخ. لكن بالمؤتمرات نستطيع كشف المؤامرات ضد وحدة هذا الشعب. إن لهموم لا تضى أقباط وأغابيات لأنها تقع على الجميع.

وهكذا يعهد للتاريخ نفسه وتقف كل طوائف الشعب معارضة استخدام سلاح الطفرقة والتفكيك إلى أقلية وأغلبية، ومرة أخرى ينف الأقباط والمسلمين بنهم بأقلية ونصرح الكنيسة القبطية الأرثوذكسية فى شخص رئيسها قداية البابا رغنضها نوصف الأقباط بأقلية.. فلا هم أقلية بالمعنى المعنوي ولا بالصنى المراد بالكلمة. وإن كانت عقيدتهم المسيحية تختلف عن عقيدة إخوانهم المسلمين فهذا ليس مبررا لوصفهم بأقلية، فليست الأقلية بالمحدد كما بينا ولا بالدين، وإنما تمايز الجماعة بديها ثقافيا على الأخص والنسج الوطنى واحد.

عاشت مصر واحدة لشعب واحد من المسلمين والمسيحيين. ■

الهوامش

١. جمال حمدان، شخصية مصر ج. ١، ص ٣٥.
٢. جمال حمدان، شخصية مصر ج. ١، ص ٤٠.
٣. - ولهم سليمان، للكنيسة المصرية تراجيح الاستقلال والسيادة من ١١٩٠.
٤. إيريس - المصرى، قصة الكنيسة القبطية، ج. ٣، ص ١٥٢، ١٥٣.

- ٥ - الحافظ الخفي، الصبر، ج ١، ص ٢١٨ .
 للسيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٧٤٦ .
 ٦ - تنكز المؤثر القبطي ص ١١٥ .
 ٧ - عجائب الآثار، الجوزي، ج ٤، ص ١٣٦ .
 ٨ - زاهر رياض، المسيحيون والقرمية المصرية
 ص ١٥٧ وما بعدها.
- ٩ - رمزي نادر، الأقباط في القرن العشرين،
 ط (ص ٤٩ - ٥١) .
 ١٠ - النظمي، في أعقاب الثورة المصرية، ج ١،
 ص ٦١، ٦٢ .
 ١١ - طارق البشري، المسلمون الأقباط، ص
 ١٦٥ .
- ١٢ - طارق البشري، المسلمون الأقباط، ص
 ١٧٢ .
 ١٣ - طارق البشري، المسلمون الأقباط، ص
 ١٧٨، ١٧٩ .
 ١٤ - هنادي المبد، المسيحية والقرمية المروية
 ص ١٠٦ .



App. 2013



الإقباط الوطن الحضارة الإسلام

دليل الحيارى ..

وما بقى لهم من كدائس لا يرمي ولا يصلح حتى يلقى (هذه فتوى أحد متأسلمي جماعة الإخوان المنحلة، ولم يجد ما يخجله من نشرها وعلا في لسان حال جماعة الإخوان المتأسلمة «مجلة الدعوة»)

وهم في ذمة بعضهم الآخر من المتأسلمين كفارا (فالكاكر حادهم هو من كفر بدين الإسلام) ناسين أو متناسين الآية الكريمة «كل آمن بالله ورسلكته وكتبه ورسله، لا نفرك بين أحد من رسله، وهم كفكار أهل حرب.. أموالهم وأعراضهم حلال للمسلمين. ولا تسأل بعد ذلك عن حقوق.. أية حقوق.

وهم في ذمة الحكومة مواطنون يرتب لهم الدستور حقوقا متساوية مع غيرهم من المواطنين. فمنذ الدستور الأول الذي اقترحه الشيخ السلطاني، ولم يقبله الحاكم: «المصريون قدام القانون سواء، ولكن هل هم سواء فعلا.. نظريا نعم، لكن الممارسة شيء آخر، شيء يخيم عليه «الهامايوتى» وممارسات ترميها جميعا، فهي تتسعا إلى حد الوجود.. هذا إذا كان لدينا بقية من إحساس.

وهم في ذمة بعض المستكبرين أقبية دينية، ويعين أن نتعامل معها بتسامح.

فالماضى.. حتى الماضى - كان في هذه التقنية تمديدا.. أفضل بكثير.. وأكثر عقلا بكثير، مما نحشه الآن.

وليس أمامنا إلا أن نتوقف لتدراج حتى بأفكارنا نحو الماضى.. أما للتطلع إلى ركب المتطلعين نحو فجر القرن القادم، فإن ذلك ليس من حقنا.. لسبب بسيط هو أننا لا نستحقه.

١ - بداية:

من هم النصارى؟ ولست أستجدى تعريفا علميا يعرفه للجميع، وإنما أحاول أن أمسك بمشقاب ألقب به عقل وقلب ووجدان أنواع من البشر المصريين لعنا نعرف التعريف النصارى العارف بأحوال وأوضاع أقباط مصر.

من هم النصارى؟

هم في ذمة بعضهم «ذميون» لهم حقوق منقوصة، تبدأ بأن يدفعوا الجزية وهم صاغرون، ثم لا ولاية لهم على مسلم، ومباينهم لا تطو على مبادئ أهل الإسلام، وهم لا يولون القضاء.. ولا تقبل شهادتهم.. ولا يذللون شرف خدمة العلم في الجيوش.

وليس لهم الحق في استحداثات دور لعبادتهم أو إصلاحها في ديار الإسلام،

ف.. وليس في الأمر أية محاولة للاستغراب، أو إضفاء مسمحة

من الفكاهة على موضوع مظلم إلى درجة الضمة. لكن العنوان هو بذاته إيذاة لهذا العصر، صفة على وجوهنا جميعا، جميعا وبلا استثناء، المغطى والصامت، والمتحدث باستخفاء، والفاعل والشريك. أقصد الشريك بالفعل والشريك بالصمت.

صناعة على وجوهنا جميعا، فبهنا العالم يشهدى نحو للقرن العاشر والمشردين مستعصما حالة من التقدم المنطلق نحو آفاق العلم الرحبة، وباقات الحضارة المدمرة، إذا بنا نحن نخطو بل نتسارع نحو التخلف والمزيد من التخلف. ذلك التخلف الذى يطلع على جاد الوطن بأسئلة متصمة بكهنة تهازها الإنسان السوى..

ولكن من قال إن أيا منا يكمن في أحماقه إنسان.. وسوى.

العنوان.. «هلوا صفة مقصودة تستهدف إدانتنا جميعا بالتخلف، والعودة بالوطن إلى البراء قرنا أو قرنين عدة إلى البراء. ويصل للتخلف بنا إلى أننا مضطرون إلى «التطلع» نحو التخلف..

(هل لاحظ أحكم هذا التجوهر المثير للدهشة «التطلع» إلى «التلف» (١))

في أسـوال ملة النصارى

والبحسن يعتقد أن مسيحيتهم تفرس له عذبا هو بذلكه خلاص له عند الرب، فيعبر الاضطهاد بالنسبة له قرانا يقدمه على مذبح مسيحيتهم.

والواقف السابقة يمكنها أن تتسج فقط مرقا سوبا، أو إن شذا الدقة المزاليا، بعض أنه مرقف جعل القبطى، يحزن كقبطى، ويألم كقبطى، ويحس كقبطى.. وليس كمصرى يمتن عليه أن يفرس معركة لا مجال فيها للتسالم، أو الهدوء، أو الاستكانة، أو الهجرة، أو التنازل، فالحق هنا ليس حق فرد أو أفراد أو جماعة، بل هو حق وطن، من حقه أن يكون حاضنا لكل أبنائه، وأن يكون حائنا عليهم جميعا وعلى قدم المساواة، وأن يكون مستقبلا، ومحتضرا، وإنسانيا، وعقلانيا فى التعامل معهم. والاستنارة والتمسك والإنسانية، والعقلانية لا تتجزأ، فإن التفتحت فى إطار تعامل خاص، انعكس هذا الانعكاس على الوطن ككل.

ولعل من حق البعض أن يسأل لم لا ينفجر أحدهم أو بعضهم من الغيظ للكنيسة؟ وأجيب: هناك التاريخ، والجغرافيا، وهناك الكنيسة المصرية التى تلعب ويصير وكلاءة دور مائنة الصواعق. لكنه من الشهور أن نطل

فى سجن الاستئناف عام ١٩٥٥ - فهما أنكر- ولم تخرج أفكاره من هذه المطلقات، وكان الأستاذ إبراهيم متمسكا بتشدد شديد بوجهة نظره المتشددة، وكان شجاعا وصبوراً وتعمل الحكم عليه بالسجن خمس سنوات أشغال شاقة دون تردد. ولطه من المشور للتأمل أن حركته قد انتهت بصمته، ولم تتجدد ولو بصورة أخرى بما يوحى لأنها كانت تزداد على الكنيسة، بأكثر ما كانت تسكا بحقوق الأقباط).

والبحسن يخضع للمثل الشعبى «اللى عاجبه لكل يتكمل، واللى مش عاجبه من البلاد يرحل، والكم لا يعجبه فيرحل من البلد إلى مهجر عادة ما يكون نهائيا. (فانفارق بين سفر المصرى المسلم وسفر المصرى القبطى، أن الأول يبحث عما يمكنه من حياة أفضل عندما يعود إلى الوطن، أما الثانى فيسرى أن للمساواة الأفضل أن تتحقق على أرض وطنه).

ويشكل الأقباط المهجرون حالة فكرية وتركيبية وجدانية خاصة جدا نتحدث عنها فيما بعد.

والبحسن لا يعجبه لكل ولكنه لا يجد مهربا لسبب أو لآخر.

وأنا لا أنكر- فى هذا المجال- أكثر من كراهيتى لكلمة «تسامح»، فالت «تسامح» مع المخطئ فلا تعاقبه.

فمن حيث يريد هذا البعض أن يبدو مستقبلا، أو أن يتظاهر بها، فإنه لا يخرج فقط عن حدود المواطنة المتكافئة، بل هو يخرج حتى عن حدود الآية الكريمة «كل آمن..».

باختصار.. الجميع - ماعدا قلة قليلة جدا- تنظر للأقباط على أنهم .. الآخر. ثم تتفاوت معاملة هذا الآخر من استحلال المال والمرض، إلى حرمانه من حقوق المواطنة، إلى التسامح معه والرفقة به.

لكن .. ماذا يقول هذا الآخر عن نفسه؟

الآخر بمعمله يعتبر نفسه مظلوما، ومهاناً، ومحروما من حقوق المواطنة المتكافئة، لكن التعبير والواقف تتفاوت.

البعض المتشدد يستمد ماكان قديما مؤكدا «نحن أصحاب هذه الأرض، الآخرون وافدون، نحن الناصر للفاعل، والأكثر ثقافة، والأكثر حيوية فى هذا المجتمع.. (ولم أزل أذكر حوارات طويلة مع الأستاذ إبراهيم هلال رئيس جمعية الأمة القبطية، وقد جرت هذه الحوارات

الأنقباط الوطن الحضارة الإسلام



لايتهم بتحقيقك الرباط الوطنى، ولأحد
يهتم بإيجاد حلول..

ولندور، ندور فى حلقة مفرغة.
هل هم أقلية أم لا؟

وللخوف من الإجابة مشروع.

فالبعض من المتأسلمين (نعرفهم
بالاسم) امتلك سماجة كافية لأن يملن؛
هم أقلية، والديمقراطية (التي هي في
نظره نصرانية) تقترض بل تفرض على
الأقلية، أن ترشح لمشروع الأغلبية، وهو
يفترض أن مشروع الأغلبية المتأسلمة..
فلماذا أمام الأقلية إلا أن ترشح لهذا
المشروع.

وبالبعث من المسؤولين يبرر للتفريق
والتمييز سواء في مناهج التعليم أو برامج
الإعلام المسموع والمرئي والمقروء بأنه
الصنيع لدرجة الأغلبية.

وبالبعث يفترض أن الديمقراطية
تفترض أن النصف زائد واحد يأخذ كل
شيء.. ومن ثم فليس للأقلية أى شيء..

ولعل كل هذه الافتراضات السفلية،
والخط الأكثر سخفا بين تصويت انتخابي
سياسي، وبين تكوين اجتماعي، هي التي
تدفع حتى الأنقباط إلى رفض صفة
الأقلية باعتبارها مستجر عليهم ويلات
أكثر، وتمييز مكن.

**ج - هل للأنقباط مطالب
محددة؟ وماهي؟**

.. وعلى قدر انغماسي في هذا الهم
لهم، فإني لم أعثر على وثيقة مكتوبة
أو مكتوبة تعدد مطالب محددة للأنقباط.
ربما لأن جهة مالم توجد معبرة نفسها
مؤهلة لتحديد هذه المطالب.

وربما لأن تعدديها سيجر حرجا
محرجا لمحدديها، فهم إما أن يتسكروا بها
فيتمهموا بتهديد تماسك الوطن، وإما
يتجاهلونها فيتمهموا بالتفريط.. وبين

ويطرح هذا الموقف للناذج من الأرقام
الباب أمام اجتهادات تغفر بالرقم إلى
ثلاثة عشر مليوناً، أو عشرة في قول آخر.
والسؤال المثير هو لماذا هذا التجاهل
لتحديد الرقم الفعلي لعدد الأنقباط؟
ويصبح الأمر مثيراً للشجن والتفسيرية معا
إذا اكتشفنا أن بإمكاننا أن نعرف كم
زجاجة كوكا كولا في مصر، وكم زوجا
من الأحذية، وكل الإحصاءات الهمة
وغير الهمة، كذلك أبداً أن نعرف للعدد
اللفظي للأنقباط.

وهو ما يشكل بذاته تميزاً غير مبرر.
للهم إلا إذا كان الرقم الفظي سيمكن
على مطالبات بالتعديل النسبي، وهو
ساتهاوزنه مصر إيان إعداد دستور
١٩٢٢. عندما طرح مسلم الفكرة،
وتطرح الأنقباط لمعارضتها.

لأحد إذن يزعم أنه يعرف الرقم
اللفظي للأنقباط، وهذه هي الصفحة الأولى
للتجديرات المحفوظة عن النسيج الواحد،
والجسد الواحد.. الخ.

ولأحد ينكر للأنقباط كأقباط مشاكل
مشتركة، ولأحد يتجاسر على إنكار أن
هذه المشاكل مستعصية على الحل،
ولأحد يريد أن يعزو صوته بذلك حتى

مرتكبين إلى حجج التاريخ والجغرافيا،
وإلى سيطرة الكنيسة وقدرتها على التحكم
فيما لا يمكن التحكم فيه من أعصاب
تستوتر كل يوم توترا لا يكف عن
التصاعد..

ولعله من الملفت للظفر أن الكنيسة
ومعذ واقعة تصادمها مع نظام السادات قد
فرت الاكتفاء بدورها الروحي وتباعدت
ولم تزل، عن أى حديث أو تحدث عن
حقوق الأنقباط أو مشكلاتهم، وهو
مايحبس لها .. لا عليها.

لكن إغفاء أية تكوينات مدنية (أى
غير الإكليروس) للأنقباط يمكنها أن
تحدث باسمهم، وتباعد أكثر القوى
السياسية وربما كلها (فيما هذا للجمع)
عن التماسك مع هذا الأمر.. يجعل
القيمة وكأنها غير مطروحة.. أو حتى
غير مرجوة، رغم وجودها الجارح
والملح.

ب - هل الأنقباط أقلية؟

ولن لم يكونوا أقلية فماذا يكونون؟

وتتغفن كعادتنا في التعامل مع
الألفاظ، ومع السمكات، لنقول هم قطعة
من الجسد، وحتى الجسد مكوناته تختلف
مكانة كل منها، ونقول نسيج متداخل،
وهذه المبارة تصلح إن سبقتها كلمة
كان، بالإشارة إلى الماضي، أما الحاضر
فلا.. هذا إذا أردنا ألا نضمك على
أنفسنا.

وبالأرقام طبعاً هم أقلية. ولكن في
علوم السياسة والاجتماع، أو في فنون
السياسة والاجتماع تختلف المفاهيم
وتكتسى التجديرات بعمان مختلفة.

قلت: بالأرقام هم أقلية. وتثير كلمة
الأرقام، شجنا خاصاً وحاداً عدد الأنقباط
فالإحصاءات الرسمية عن عدد الأنقباط
تجمعت عند حدود الأربعينيات وتوقفت
من ثم عند حدود ثلاثة ملايين.

الخوف من الاتهام بالإفراط، والاتهام بالتفريط تبقى الساحة خالية من تحديد محدد.

ولعله من المثير للسخرية أن أحدا لا يتجاسر فيغطها.

الكنيسة لا تريد.. ولا تكوّن مدني قبطي شامل. ولا حزب سياسي يتجاسر فيضع يده داخل بوتقة العديد المتصهر فيهم بإثارة الفتنة، أو الانتاج بها.

وحتى أنا فكرت طويلا أن أمسك بورقة وأخط ماتليه على مصريتي من مطالب، لكننى لم أتجاسر فقد أخطى، وقد أنسى، وقد أتجاوز.. وقد يحو صوت قائلا: «وأنت مالله؟ ومن فوضك؟ ومن أدراك؟»

لكن الأمر على أية حال ليس لغزا مستعصيا على الفهم.. ويمكن التلاصق معه من باب التعميم العام وليس العصر الشامل، فنقول: ربما أمكن شفاء هذا التجرع المصري الغائر في صدر الوطن، إذا ما حققنا عدة أشياء منها:

- حق بناء وإصلاح دور العبادة (وكل ما ينطبق بضرورة إلغاء الهياكلية).

- حق الوجود في برامج للتطويع.. وكى أوضع نفسه لسان أحدا، لأننا، ولما نلى من دعاة الوحدة الوطنية، ولا الأقطاب يرفضون أن نطلى كتب المطالمة المدرسية مثلا بآيات قرآنية كريمة، فهى هدى للناس، وهى نموذج للبلاغة الرفيعة، ولكن هل من سطر واحد.. ووحيد يقتبس من الإنجيل؟ سطر واحد ووحيد فقط. حتى يمكن أن يستشر التلميذ المصري (مسلما كان أو مسيحيا) أن المسيحية كديانة مساوية تعطى بقدر من الاحترام، أو يجب أن تكون كذلك؟

وهل تصورون أن سطرا واحدا كهذا يمكنه أن يخلق عددا من نوافذ الشر التى تهطل منها دعوى التفريق والتهمج على المسيحية والمسيحيين، بل وعلى السود

المسيح ذاته. فلو أن التلميذ تلقى فى المدرسة سطرا واحدا من الإنجيل لاعتاد على احترامه وعلى احترام معتقديه. ولرفض دعوى الشر المتأصلة التى تتفنن فى إيذاء مشاعر المسيحيين، والتهمج على ديانتهم.

- حق الوجود في برامج الإعلام، وبذات المنطق، فحين نرحب ببرامج للتوعية الدينية الإسلامية (شريعة أن تكون إسلامية حقا، وليست محتقة بالتأسلم للبعد عن مضمون الإسلام). ولكن.. ماذا منع من تخصيص برنامج للتوعية الدينية المسيحية، فإن قبل لهم كدائهم يتقنون فيها ما يشاؤون من تروية، قلنا والمسلمين كذلك مساجدهم، وبرنامج واحد من بضعة دقائق سيخبر كثيرا في المناخ العام، وسيميد للعقل المصري توازنه المفقود.

- حق الموظف المتكافئ.. ولن ألبس، فالظنون واضح وغنى عن أى تفصيل، ولعله يمثل لهم الأكبر لدى المسيحيين.

- عودة الأوقاف القبطية لأصحابها. أن لم يكن إسماعلا لأحكام العقل، فإسماعلا لحكم القضاء النهائي، والواجب الفادح.

- تطبيق القانون الذى يعاقب كل من يتهمج بالقتل أو الكتابة على ديانة سواية، تطبيقا حاسما يحسم المسيحية والمسيحيين من التهمج البذى الذى تتصاعد حذته هذه الأيام. ويبقى بعد هذا الاجتهاد المثل ملاحظات ثلاث:

الأولى: هى أن تفقد هذه المطالب منوط الحكم. وهو ما يمنع على عاتقه مسؤولية جسيمة فى حال تجاهله المستمر لها.

والثانية: هى أن المناخ الرديء السائد أو السقيم على عقل ووجدان المجتمع يتطلب منا توازنا دقيقا حدد العمل على تحقيق هذه المطالب، فالفارق

موجود بين ما هو حق.. وبين ما هو ممكن..

لكن الارتكان إلى سوء المناخ سوف يقننا إلى الإذعان لما هو أسوأ، الأمر الذى يودى إلى زيادة المناخ سوءا.. وهكذا.

والثالثة: هى أن أحدا لم يتصد رسما المطالبة بهذه المطالب، فيما نطم على الأقل. ولعل أكثر أشكال المطالبة سلبية ستكون تلك التى تأتى من أقباط كاتبات، لأنها ستكون فى هذه الحالة قوية وليس معوية.

ولعل اللال الحقيقي فى هذه المسألة يكمن فى استمراء الحكم لما يرتكبه من أخطاء (مقصودة كانت أم غير مقصودة) نظرا لأنها «مطالب» بلا صاحب وطالب بها.

ومصر تحتاج كى تبرا من هذا الجرح الفائر أن يهض نكر من أفعالها لتولى مهمة تصويد هذه المطالب، والتقدم بها، وللتصديق لكل محاولة للتصديق لأدائها.. وعلى الفور.. وهذا الأمر يجب أن يكون مصري التكوين، بمعنى شمولى للتكوين من مسلمين وأقباط، وهذا لو كانت الخيبة فيه للمسلمين المتدينين لاضطر استمراء هذا التجرع الجارح، وتهاطل آثاره السلبية على التكوين القبطى والفكرى للأقباط، وخاصة الأجيال الشابة منهم.. وهذا الأمر يجب أن يتصدى بتجرد لهذه القضية باعتبارها هما مصرنا، وابست هما قبطنا. وأن يخوض معركة التصدى هذه بشجاعة تتطلب التضحية سواء فى المواجهة مع الحكم أم مع المتأسلمين أصحاب المصلحة فى تأزيم العلاقة بين مصر وأبنائها الأقباط.

وهذا الأمر مطلوب منه أن يدرج أبعاد التضحية ويخطرها، ويهددها بالحدود الوحيدة للوطن، ولا يستهين بعواقب قد تكون وخيمة حقا. ومطالب منه أيضا أن يكون محوراً لهذه القضية، وأن يضمها

الأقباط الوطن الحضارة الإسلام



المهجر، وقسرت على أنها محاولة لاستدعاء التدخل (لاحظ الفارق بين التأثير والتدخل) الأجنبي ثم أعاد تفجيرها مركز ابن خلدون عندما قرر عقد ندوته الشهيرة.

وللمسألة بعد تاريخي لعله ولمسألة عمق بدر الحساسية المصرية إزاء الإقحام الأجنبي، تأثيراً، كان أو تدخلاً، في الشأن المصري المتعلق بالمسألة المسيحية.

ويمتد البعد التاريخي بعيداً حتى العملة الفرنسية عندما حاول الفرنسيون، (كما أسماهم الجبرتي) شق الصف المصري، واجتذاب الأقباط لصالحهم، خاصة وأن البديل الظاهر كان الحكم العثماني المستبد بالمصريين جميعاً، وبالأقباط خاصة، مستنداً إلى ستار من التأسلم المستند إلى مقولة «الخلافة».

وربما كان المعلم يعقوب مجيباً بالمدنى الفرنسي الليبرالي، وبالتقدم العلمي والعقلي.. وربما كان الأمر غير ذلك، لكنه استدرج على أية حال ليكون فريقاً من شباب الأقباط، يحملون السلاح في صف الفرنسيين، ويقول الجبرتي مجرباً عن مزاج مصري خالص «وأنهم فوق رؤوسهم أكاديش مصنوعة من فورة الخسوف، فكان منظرهم في غاية اللشاعة».

ويخرج الفرنسيون مهزومين ويخرج معهم الجنرال يعقوب حاملاً - كما يقال - مشروعاً لتحيين مصر، لكنه يموت وهو في عرض البحر. ولست أعتقد أن أحداً قد غفر له ما فعل، رغم كل ما أحاط به من ملائسات، ورغم احتمال أن يكون قد تأثر بمشروع حضاري أكثر ملاءمة لمصر من المشروع العثماني المغرق في تخلفه.

ثم يأتي الإنجليز.

متنفذ واحد، أو حتى مجنون واحد يفلت من تأثير ملاعة الصواعق (الكتيسة) أو حتى يتمرد عليها، ويفلت من أقوالنا عن التاريخ والتسويق الواحد ليفعلها.

هل فكر أحدكم في رد الفعل؟ وهل تذكرون بدايات حادث إمبابة وأحداث أخرى؟

لست أريد أن أفيض، فقط أتسامل من أين بأنكم جميعاً حكاماً ومحكومين، أقباطاً ومسلمين كل هذا القلب البارد، وكل هذا الاسترخاء الخالي من الفلطة؟

والبديل عن ذلك كله، هو أن تصدق نحن جميعاً.. لإحقاق ما هو حق، ولإقرار ما هو حق، ولحل إشهامي في تشكيل اللجنة المصرية الموحدة للوطنية يمثل واحدة من محاولات تحقيق هذا الحلم.

لكن مسألة السطالية بحقوق المسيحيين ظلت دوماً تثير مسائلتين:

1- استدعاء التأثير الأجنبي ..

و- مدى سلبية الأقباط.

د- حول مسألة استدعاء التأثير الأجنبي:

والحقيقة أنها تفجرت أكثر من مرة بسبب تمركات نسبت إلى بعض أقباط

في حجمها الحقيقي، وهو حجم كبير بكل المعايير.

إن أحطر ما يواجه قضية الوحدة الوطنية هو استرخاء القوى الليبرالية المصرية لإيماء، وهو استرخاء قد يكون مقصوداً، وقد يكون تعبيراً عن خوف من السير فوق الشوك، أو خوف من رد فعل متأسلم، أو رد فعل حكومي، فالشوك يمثل مختلف المنطقات المؤدية إلى هذه القضية.

وقد يكون استرخاءً نابعاً من طمأنينة وهمية، فنحن نقرر ونفكر أنفسنا صيغة الجسد الواحد، والتسويق المتدخل إلى درجة المال، ثم نمل من سماعها، بينما نستكين إليها.

لماذا كان الجسد سيبقى موحداً أبداً مهما كانت النتائج أو لمغيرات أو الأخطاء أو حتى الهزائم، فلم نناقش خلف الحرج المخرج، ونسير فوق الشوك بالهذالة؟

ويصن المثقفين الليبراليين يبدون لي من فرط استرخائهم، أو ربما من فرط تسرعهم، أو خوفهم أو تصببهم أو طمأنينتهم كمن يرى جسد محبوبته ملتهباً بدار محترقة بينما يتعلم ويتصل ويواصل ارتشاف زجاجة كوكاكولا ثم وفي النهاية يرضى سائبتي من ارتوالة على الجسد الملهب، ليبقى ملتهباً، بينما هو يحاول الإيحاء بإبراز نمته. ألم يحاول إطفاء المريق؟ وإلى المسترخين والمطمئنين أسوق أمثلة عدة تبين فيها الأسبغة متلاحمة ثم تفجرت على غير توقع من أحد.

والى المسترخين والمطمئنين أقدم اقتراحاً بسيطاً هو: هل هناك ما يمنع في ظل حالة الهجوم الشرير والواقع على الديانة المسيحية من خطباء مناسات المساجد وبمكروفرات تصم الآذان، أن يفقد شاب قبطي واحد صوابه، ثم يصب غضبه ليدله صوت هذا الشبح أو ذلك؟

وقيل أن يأتوا بجذوعهم أرسلوا أحد كبار جواسيسهم ليتفحص «الصعيد» وليبحث عن نقاط ضعفه إنه إدوارد ديسي، وهو باحث إنجليزي مدرب، بل وحسن التدريب وقد أعد تقارير وأفنية عن أحوال مصر ضمنها في كتابين لأخطرها هو «مصر وإنجلترا» (١٨٧٣) وفي الكتابين إلماح على ملاحظة الشق غير المرئي في الجسد المصري، وحديث طويل عن أهمية التعامل مع هذا الشق. وهو الذي ألح على ضرورة السعي لإشعار «المصري المسلم أن الأنطوني سي المسلم أقرب إليه من جاره المسيحي».

وعندما أتى الإنجليز كانت نصائح إدوارد ديسي هاديا لهم في محاولاتهم المتكررة التي لفحصها الذكاء المصري الذكي في عبارة «فرق تسد».

والحقيقة أن المصريين قد تلقوا الخبر من كل أجنبي حارلوا الاستناد إليه، أو الاعتماد عليه أو استعانه لنيل دعمه.

هاكم مثال الجنرال يعقوب، ثم كان تجمع مطايخ الأزهر تحت زعامة عمر مكرم ومحمد كريم لاستدعاهم الأجنبي محمد علي، ليوقف معهم أو ليقتلوا به في مواجهة الرأى المملاني. فأتى محمد علي ليطيح بهم وليستولي على مصر كلها لنفسه ثم لأبدائه من بعده.

ثم كان هناك الخديوي توفيق الذي أتى بالإنجليز ليخرجوه من مأزق الثورة العربية، فأتوا ولم يخرجوا - مسببين له عارا لا يمحى.

وكان هناك الاستناد المصري على فرنسا، عندما خيل لمصطفى كامل أن بإمكانه أن يعتمد على التناقض بين إنجلترا وفرنسا.. كي يخرج الإنجليز من مصر أو على الأقل أن يجردهم من مصر.

ويوجه مصطفى كامل توجهه إلى فرنسا شرا:

أترنسا يامن رفعت اللبلا

عن شعوب تهزها

تكرارك

أصرى مصر إن مصر بسره

واحفظى النيل من مهاري الهلاك

وانشـرى في الوري

الحقائق حتى

تجلى الخير أمة تهوك

بل إن مصطفى كامل يوجه رسالة إلى البرلمان الفرنسي ويختتمها بهتاف يقول «لقدنا فرنسا محررة الأمم».

وهكذا، فإن اللجوء للأجنبي لم يكن على مدى التاريخ المصري متسببا للأقباط، بل لعله كان متسببا للوضع المصري عامة، حيث الرأى العام ضئيف الأثر، وضئيف التأثير، فلا يجد صاحب الموقف أو صاحب المصلحة أملا في الاستقواء به، فإن لم يتخذ القدرة على الاستقواء بما هو داخلي، يكون البحث عن استقواء من الخارج منطقيا برغم كل لتأسف الذي يتصب على الموقف وأصحابه.

واللجوء إلى الاستقواء بالخارج - وهو غير مجرب - لا يبنى أن نصم أصحابه بالخيانة. فالمنحنيات في السمار السياسي والوطني حادة أحيانا، وغير مدروعة في أحيان أخرى..

استمعرا مى إلى على عبد الرزاق أحد قادة حزب الأمة في مطلع القرن: «إن الإنجليز أرحم بالبلد وأدنى إلى رعاية مصالحه من الخديوي، (نثار مصطفى عبد الرزاق - ص ١٣)».

أما وعيد بك الأيوبي (الحزب الوطني الحر) قام يجد غضاضة من الإعلان عن: «الاعتماد على الدولة لحظة العادلة في جميع شؤونها العادية والأدبية» (الشمس ٧-١٠-١٩٠٧)

حسنا لقد يقول البعض إنهم سياسيون انتهزيون أو حتى خونة، ولكن مارأيكم في شاعرنا العظيم، شاعر النيل حافظ إبراهيم الذي كتب قصيدة بهذه فيها السلطان حسين كامل بولايته، ورجحه على موالة الإنجليز..

ووال القوم إنهمو كرام

ميامين النقيبة

أين حلوا

لهم ملك على التاميز أضحت

ذراه على

المعاقل تستهل

فإن صاد فتم صدقوك ونا

وليس لهم إذا

فتقت مثل

فما ندم حبال الرد وإنهض

بنا فقيادنا للخير

سهل..

أما شاعر «الحزب الوطني» أحمد نسيم والذي صاغ مئات القصائد الوطنية المشهورة بالغلب لمصر والعداء للإنجليز، فإنه مع انتهاء مسيرى التحرك الجماهيري، وخياب قوى الرأى العام المصري، يعود ليختار للإنجليز قائلا:

بأمة التاميز فضلك شائع

كالتشمس مشرقة على

الأكوان

عدل يسير مشرقا ومغربا

مثل الشمس سرى

بكل مكان

كنا نظن بكم ظفونا لم نشد

إلا على واه من البنيان

حتى تجلى حسن مقصدكم لنا

كالضوء لم يفتح إلى

برهان

والأملة عديدة بفهر حصر، لكنها سرعان ما انحصرت وتلاشت عندما

الاقباط الوطن الحضارة الإسلام



نهض المشروع الوطني العام والعام والذي تفجر عام ١٩٩٦ .

ولكن... هل معنى هذا أنني أحبذ، أو أبزر، أو أدعو، أو أتسامح، أو أتساهل إزاء أي استقواء بالأجنبي؟ بالطبع لا. بل أدنيه وأرفضه ولا أجد له أي مبرر.

فقط نقرر... أنها ليست شرعة قطعية، بل هي رد فعل لحالة غياب الرأي العام.. والعجز عن حشد قوى فاعلة.. ومؤثرة، وقادرة على إجبار من لا ينصاح لصوت العقل... والمنطق.

كمثال: عندما تفجرت.. ومن جديد.. مشكلة الهمايوني، تقدمت باقتراح بسيط هو أن تجمع مليون توقيع للمطالبة بإفغائه.. فقط مليون. يأبها العقلاء في مصر كم مليوناً أنتم؟ يأبها الليبراليون والعقلانيون والديمقراطيون والخائفون على مصير الوطن كم مليوناً أنتم؟ ولا أقول يأبها الأقباط كم مليوناً أنتم؟ لسنا نريدكم جميعاً، فقط نريد مليوناً واحداً، فإن حدث، فهل ستجاسر أحد، حاكماً أو محكوماً على الاحتفاظ بهذا الهمايوني؟

لكننا لم نفعل؟ وربما لن نفعل؟ لأننا لانق في قدرة الرأي العام.. ولا نلق في قدرتنا على تمزيكه.. وبدون حكم عاقل ينصاح لمطالبات العقل.

وبدون رأي عام ضاغظ لإحقاق الحق.

فكيف يمكن أن نتخيل حقاً يهبط علينا من السماء؟ يهبط هكذا دون فعل، وحتى دون دعاء.

هـ: هل المسيحيون سلبيون؟

وأجيب بسؤال آخر: ومن منا ليس سلبياً بدرجة أو بأخرى؟

ففي زمن يكون فيه الفعل السياسي احتجاجاً بلا نتيجة، وصراخاً بلا صدى.. وفي زمن لا يجد الاحتجاج المائل من

وكلما فضنا وجدنا ملامح الاحتجاج الصامت أو الصاخب في صمت.. وهذا ليس تعبيراً على أية حال عن سلبية.

كذلك لا بد أن نضع في الاعتبار المناخ الأسود الذي يحتاج البلد عامة، فسفى ظل هذا المناخ وصعب على المسيحي أن يخترق أي حاجز انتخابي في مجلس تشريعي أو محلي أو نقابة أو حتى ناد رياضي..

وأيضاً هناك السلبية المفروضة فرضاً على المسيحي في المجال السياسي..

ولعل القارئ سيتوقف في دشة أمام «المفروضة فرضاً.. وأنا مصمم عليها لماذا؟

لأن خريطة العمل السياسي تبدو وكأنها قد صممت خصيصاً لتستبعد هذا المسيحي من صفوفها.

فإذا كان المسيحي يمتلك ملاحظات جسيمة على مملك الحكم.. فلا مجال لأي حماس تجاه المذهب الحاكم.. وبقى المعارضة:

لكننا نجد الوفد وقد سم أباء كلها في وجه المسيحيين.. وقد اعتاد الوفد تاريخياً أن يكون مجال الفعل السياسي أمام أترياء المسيحيين وطبقته الوسطى والفئات العليا من البرجوازية الصغيرة، لكنه وفي عام ١٩٨٤ ارتكب خطأ التحالف مع الإخوان، وجعلهم على كاهله إلى البرلمان لأول مرة في تاريخهم، بل هو حتى الآن ولأسباب تتعلق بتوجهات أو تحالفات إقليمية يصد كل محاولات اجتذابه إلى مواجهة المد المتأسلم، ويحاشي مناقشة قضية الوحدة الوطنية.

أما حزب العمل وهو الامتداد المفترض لمصر الفتاة (والتي كانت مجالاً لنشاط أعداد من البرجوازية الصغيرة المسيحية) فقد تأسلم.. مخالفاً

بنصت، فإن أنصت فلن يد بالاستجابة، فإن وعد، فلن يعد وعده سبباً للتنفيذ، فإن صار التنفيذ حتمياً خضع للتلاعب والألاعيب. وفي زمن يتراجع فيه نفوذ العقل والمنطق، ويتراجع فيه تأثير الرأي العام حتى يكاد ينلشى.. في زمن كهذا، لماذا لاسود السلبية وتصبح شريعة؟

ولكن من منا لم يلصح ملامح الاحتجاج القبطي المرتدى ثياباً خاصة جداً.

فهل يمكن ألا نعتبر الهجرة خارج الوطن نوعاً من الاحتجاج.. ألم يفضها الفلاح المصري.. هو أيضاً.. في زمن محمد علي، عندما ترك له «الجميل بما حمله، وفر من الأرض، ومن البلد كلها؟

وهل يمكن أن نتجاهل ظاهرة التحدي بالأسماء.. عندما تخفي الأسماء المحايدة ويسمى القبطي طفله الآن: ميلا، ومطرس، وهذا، بعد أن تلاشت هذه الأسماء زمناً (على الأقل باعتبارها موصفة قديمة)؟

وهل يمكن أن نتجاهل هذا الانكفاف الصاخب المحتشد حول الكنيسة والذي يصبر عن تمدي محاولات الضغط الديني، بالتصمس والتماصك المتضاد؟

الباب أمام أى نشاط مسيحي حق في صلفه.

ولا يبقى سوى حزب التجمع الذى يصدى بالاعتناء ومثابرة لمسألة الوحدة الوطنية لكنه وفي النهاية حزب يسارى. ولاشك أن يساريته هذه تصد عنه الكثيرون ممن يحبون بمواقفه.. لكنهم يترقبون عدد حدود الإعجاب لأسباب طبقية

نصرخ إذن ضد سلبية المسيحيين، بينما عملية الإطعام مستمرة لتسد أمامهم كل قدرات العمل الاجتماعي والثقافي والسياسي.

ولا مجال لتلافي السلبية إلا بإيجاد قوت للحركة.

وليس معنى ذلك أننا نذكر أن هناك تباها مبالغاً فيه عند المسيحيين، لعل مبعته حساسية فائقة إزاء مايجزى، أو مبعته الإحساس بقدرة وإذاعة الجرح بينما «الأخر» لا يفعل شيئاً، بل يواصل تصديق الجرح وربما تلويحه كي لا يبرأ..

وأنت ربما أخرى.. لكننا نظل من قبل الاجتهاد الفكري مالم نجرب .. مالم نفتح أمام المصريين جميعاً إمكانية للعمل الجماعي والاجتماعي والسياسي والثقافي والفكري لإزالة هذا المناخ الأسود السقيم على كاهل الوطن.. ومالم ننظف قنارات الفعل النقابي والسياسي والاجتماعي من موقرات جريان النشاط المسيحي عبرها.

لأن فعلنا .. يمكننا بالطبع تلافي سلبية الكثيرون، ويصبح ممكناً بالطبع تحريك قوى رأى عام واسعة تستهدف تصويب الأخطاء المتركمة. الأمر الذى سيؤدى بدوره إلى انقراض عدد أكبر فى غمار النشاط العام.

و .. ماذا عن مسيحيي المهجر؟

هم مصريون ترجعهم غربتهم عن مصر، ولأن أسباب الهجرة لم تزل باقية،

بل هي متصاعدة تصاعداً مقيتاً لأن عودتهم للوطن تدر بعيدة المنال.

وهم لا يبتعدون مصيريتهم بل هي تؤرقهم، ويؤرقهم حال أسرهم فى مصر. ويؤرقهم كونهم عاجزين عن فعل شيء من أجلهم.

وهم يسقطون على أرضنا الصراى بصوت مرتفع، وربما مرتفع أكثر مما يجب، وفي بعض الأحيان يتجاوزون لائق مصرية المصري الصادق (مثل مطالبة مجلس الأمن بالتدخل)، أو مطالبة الكونجرس بإيقاف المعونات عن مصر حتى تستجيب لمطالب المسيحيين)، ويتجاوزهم لا يمتد فقط إلى هذه الساحة، بل هم حتى (أو بعضهم) يتسللون فيها جاسرون المسلك للهادئ للكنيسة ورأسها، بما يعنى عزلتهم عن مجلس الجماعة القبطية، ويعنى عزلتهم عن مجلس الحركة الليبرالية المصرية التى لا تقبل منهم مطالباتهم لمجلس الأمن أو الكونجرس أو ما يشابهها ولعل لهذا التشدد أسبابه، منها:

- ابتعادهم عن أرض الواقع اجتماعياً يسمح لهم برفع الصوت إلى أعلى مدى بغور قنود، أو حسابات، وهو ما يفرى أحياناً بالتجاوز.

- ابتعادهم عن أرض الواقع اجتماعياً يحضهم وقع الأحداث عليهم فى مهجرهم.

- وجعهم من الفرية الاضطرابية بما يحفزهم أحياناً إلى التصفيى من مبررات هجرتهم، ربما ليبروا لأنفسهم أو لغيرهم هجرتهم عن الوطن.

- ابتعاد البعض منهم عن مجال تأثير مائنة الصراى (الكنيسة) وإقلاهم أو انقلاهم من محاكاة أسلوبها الهادئ والماندر.

- حيائهم الدائمة فى مجتمعات ليبرالية بما يحضهم وقع الحدث فى

نفوسهم، مقارنة بما يعيشون وما يرون. ولكن..

هل نكرر على أسامعكم تلك المقرلة الشهيرة «من الناس من إذا رأى ظالماً يظلم آخر، قال للظالم لا تصرخ قبل أن يقول للظالم لا تظلم،

وهل تؤكد أنه مادام قد بقيت عوامل التفرق، والتهميز، والاضطهاد، والحرمان، فلا مجال لمحدث عائق عن رد الفعل.

رد الفعل هو رد الفعل، لنكنمى أن يكون متزناً ومتقناً وعاقلاً نعم.. ولكن أن نكفى بإدانتها دون إدانة الفعل فهذا حرام.. حرام.. وفوق أنه حرام لأن يصل أية مشكلة، فقد نمسك بالبعض لننقعه، وقد نفرض على البعض الصمت المحكم أو حتى غير المحكم، لكن استمرار الفعل الغاضى سوف يولد بالنتيجة.. ورد فعل خاطئة وسوف تزداد حدة، وربما شراسة.

ز: عن أخطاء المعالجة

ولإزاء ظاهرة التمييز ضد المسيحيين ترد أخطاء عدة فى معالجتها نكفى بإيراد ثلاثة منها: التجاهل - والتعامل - والتكاذب.

ولنبداً بالتجاهل: فالبعض عندنا يظلم الجسارة الكافية أو «الكاء» الكافى كي يطمئن نفسه، ويطمئنا بأنه لا مشكلة، وإن كل ما يقال عن مشكلات داخل «الجمد الواحد» و «النسيج الواحد» هو وهم أو أكثوية أو مؤامرة.

باختصار، عند هذا البعض لا توجد مشكلة، وإنما هناك ادعاءات من مؤقرين أو مؤقرين أو مفرضين.

ويبقى هذا البعض كل ما جرى ويجرى، وكل ما يستشعره أى مصدر إن أراد ألا يفتن عينيه عمداً عن وجود أزمة حادة فى العلاقة مع المسيحيين، وهى أزمة استطاعت أن تفرض نفسها

الإقطاب الوطن الحضارة الإسلام



على هذه العلاقة وأن تكسب لنفسها حصانة خاصة من خوف البعض من الخوض فيها، بل وأن تكسب أحد أطرافها (المسلمين) وفي بعض الحالات والمواقع مصالح ذاتية قد تنسى البعض حتى مصالح الوطن. ومصالح المجتمع.

(ففي مجالات معينة عندما يقترب الموظفون من مراتب معينة يبدأ بالصراع على من يصعد.. والويل لمسمى إن وجد في إطار التنصارعين. وفي مجالات أخرى لاجمال لصراع إلا بين المسلمين وخدم حيث يكون استبعاد المسمى مفروضا أو مفترضا).

.. وعلى أية حال، ما كان للتجاهل أن يحمل مشكلة، بل لعله يفاقمها. ليس فقط لأنه لا يبحث للطة عن علاج، وإنما لأنه يشعر الطرف المظلوم، أو المستشعر للظلم بأنه ليس طرفا محسوبا في المعادلة الوطنية.

وهناك التجاهل: الذي يتمثل في تجاهل الواقع المرير للعلاقة بين المسلمين والمسيحيين، وللظلم النظامي الذي يفرض أوضاعا متخلفة على قطاع من المواطنين، ثم نشوب على ذلك بهجوم مضاد.

الأقطاب متطرفون.

لهم تطلعات سرية.

لكنائس مخازن أسلحة.

هناك حملات تشهيرية.

والغريب أن القائلين بذلك يعتبرونه كافيًا لإغلاق الملف.

وأنا لا أصدق أيًا من هذه الادعاءات، فأنا لم أر دليلا على أي منها، والبيئة على من ادعى.

ولكن حتى إن صدقت كل هذه الادعاءات أو بعضها فهل يبرز لنا أن نفلق الملف؟ أم أنها تميزنا لأن نفتح الملف بأكمله؟

فهل من الجائز أن تبقى شكاوى مسيحية صاخبة، أو ادعاءات مضادة مخفية، ثم نطمئن. ونبقى ساكنين بهال هادئ؟ وأي هدوء بال هذا؟

وباختصار، ودون خوض في مسائل لم تر دليلا عليها.. فإن هذه الادعاءات بذاتها تفرض علينا أن نفتح ملف هذه العلاقة، أن نفتحها على مصراحيه، حتى نفحص كل قول، وكل قول مضاد.

لطانا نصل إلى ما هو حقيقي.. وإلى ما هو حق.

أما «الكاذب»: وهي كلمة عربية دقيقة الصياغة.

فهى تعبير دقيق وحادق لحالة نراها أمام أعيننا وندهش لها، ثم نعتاد عليها بحيث لم تعد تشكل أى تأثير علينا.

إنها تنمى تلك الحالة التي يتصور فيها بعض رموز الديانتين الإسلامية والمسيحية أن بالإمكان أن يكذب كل طرف على الطرف الآخر، بينما كل منهما يعرف أن الآخر يكذب، والجميع يعرفون أن الجميع يكذبون، ويرضون بذلك في محاولة لخداع النفس، قبل خداع الغير. وهكذا توأجت ظاهرة أسميت «تبريس اللحي» أى تقابل اللحي

المسلمة والمسيحية في قبيلات ودودة، إن استطاعت أن تخفى مافى للنفس، فإنها لن تستطيع أن تخفى الواقع المرير. ولن نحل أيًا من مشكلاته.

ويعد..

لعله من الواضح أن أيًا من هذه المحاولات الثلاث: للتجاهل أو التحامل أو الكاذب لن تحل المشكلة، وإنما ستزيد عقدها تعقيدا. فهل من مخرج؟ هذا هو السؤال.

ج. هل من مخرج؟

طبعًا. لابد أن هناك مخرجا عاقلا ومعقولا. فليس بالإمكان أن نظل مصر بلا مظلة عاقلة تهمينا.

وهذا الجيل من المصريين فرط في الكبر، بل (أفرط) في التفريط في حقوق الوطن وحقوق الناس، فهل يكذب عليه، أو يحسب عليه أنه استمر التفريط حتى في وحدة الوطن؟ هل يتجاسر بأن يحصل مثل هذا التفريط، بل وأن يحمل نتيجته أمام التاريخ، وأمام الأجيال القادمة؟

ومرة أخرى، فالخطر لا يمس مجرد الطرف المسيحي، بل هو ينخرس في الحق المصري، والله ليس هما مسيحا، بل هو هم مصرى شامل.

ونسأل، ونكرر السؤال هل من مخرج؟

والإجابة نعم بالطبع، ولتخيل معا مخرجا سهلا وسيطا وعاقلا ومعقولا، وقاعلا في آن واحد.

١- أن يتحرك الحكم وأن يحكم. بمعنى أن يحكم قبضته على ثورات الأسلم التي تمثت بالاضاع العام وتزيد قدامة وخلفا، فيحكم قبضته على العملية التطهية والإعلامية وعلى المساجد وكل دور العبادة ليمنع أية مخالفة للقانون وللتنوير وأرواح الوحدة الوطنية.

ويطلب ذلك مشروعاً حكومياً متكاملًا. يبدأ بالدفع فليس معقولاً أن تكون ممارسات الحكم تنقسم بالتفريق، ثم يتحدث عن رفضه لتعالج التفريق، أو تداعياته، أو الآثار السلبية المترتبة عليه، أو المقتضية به.

ويطلب ذلك أيضاً مشروعاً حكومياً متكاملًا لإعادة صياغة العملية التنظيمية والإعلامية بحيث تكتفى منها أية سمات للتمييز على أساس الدين.

ب- أن يتحرك المصريون (أكثر بوضوح المصريون) وليس المسيحيون وحدهم... وإنما كل العقلاء والعقلانيين والبراهين والسياسيين المخلصين لهذا الوطن، وكل القوى الوطنية الفاعلة والحية والمتطلعة لمشروع وطني ينهض بمصر ويلحقها بركب التقدم والحضارة والعلم والنهضة والديمقراطية ويحترم

المصلح والطموح والإبداع والفن، ويعترف بالآخر لئلا كان... ويعطيه الحق... ذات الحق الذي يعطيه لنفسه.

أن يتحرك المصريون يشككوا وعاء قادراً على تصريب المناخ العام في كل مجالاته ويكل محاوره وأن يمارسوا عملية تعبئة شاملة للرأي العام، وأن يفرضوا ضرورة احترام إرادته.

والمصلحتان: أ، و ب، ليستا متناقضتين، وإحدهما ليست بديلة عن الأخرى، بل هما تكملان بعضهما البعض.. وتساندان بعضهما البعض، وتقرضان إرادتهما للمشركة من أجل خلق مناخ عام جديد، مصري، تقدمي، متحضر، عقلاني، مستنير، يعترف بالآخر ويحترمه، يتطلع للمستقبل ويسعى إليه بحدية ودأب.

المصلتان متلازمان.

ولكن ليس لإحدهما أن تلغى الأخرى.

فليس من حق الحكم أن يتراخى في تحقيق ما هو حق، وما هو واجب بحجة أن التحرك الشعبي مفقود.

وليس من حق قوى الاستئثار أن تتساهل في حق الوطن انتظاراً لبقعة الحكم.

ط: وأخيراً.

ليس هناك أخيراً، فالمعركة تفرض نفسها علينا، وهي لم تبدأ بعد، والمار هي لم تبدأ بعد، فليستشر قدرنا من مصريتنا بكلّي كي يحفزنا أن نفعل شيئاً... من أجل مصر، فهي تستحق أن نفعل من أجلها الكثير.

أو هذا ما أعتقد. ■



الأقباط
الوطن
الحضارة
الإسلام

علمية مصطلح الأقلية المسيحية

أوضاع المسيحيين المصريين وما يحرمون له، ولكن بوصفهم مكون أصيل من مكونات الأمة المصرية، وليسوا كأقلية متميزة داخل المجتمع المصري.

إن بعض الكتاب يطرح المسألة باستغفاف حقيقى ويساوى بين ما هو علمى وما هو مجازى، فيحكم عن أن المرأة، مثلاً، وقد أصبحت أقلية فى المجتمع، ويساوى بين هذا وذلك. هذه خفة فى المنطق لا نرى مبرراً لإضاعة الوقت فى مناقشتها.

أما أنصار مصطلح «الأقلية المسيحية» فى اعتقادى أنهم يخطئون من كون المسيحيين المصريين يشكلون جماعة إثنية فى المجتمع المصرى، والحد الأدنى فى هذا التمييز الإثنى هو التمييز العرقي، حيث أن المسيحيين المصريين ليس لهم لغة خاصة ولا ثقافة ولا أدب خاص بهم، والمؤسسة الخاصة بهم فى المجتمع هى الكرازة المرقسية وهى مؤسسة دينية صرفة ليست لها علاقة بالاشتون الذنبوية للمسيحي المصرى، ونورما يقترب كثيراً من الدور الذى يقوم به الأزهر فى حياة المسلمين فى مصر قبل موجات الابتذال السلفى الحالية.

السؤال «من نحن؟»، وكأن الإجابة تحتاج إلى بحث وتضمين! إن الإجابة ثابتة ومعروفة منذ آلاف السنين «نحن مصريون» أما هذا ذلك هو محض اختيارات سياسية مؤقتة تقدم سياسات طويلة أو قصيرة النظر، أو حالات من للتشدد الدينى المروثة التى تستبدل العقيدة بالوطن فى سذاجة وسطحية مخيرة، وكأن شعوب الأرض المتعددة كلرت لتسكنها بأوطانها.

إن طرح مصطلح «الأقلية المسيحية» حالياً، يعد ملهماً من ملامح أزمة فقدان الهوية، وقد ظهر كرد فعل للهجوم السلفى غير المبرر على المسيحيين المصريين، ونؤكد أنه هجوم على المسيحيين المصريين فقط، ولا كيف يمكننا تفسير العلاقات الوثيقة بين قيادات الحركة السلفية وعدد من البلدان للمسيحية الغربية التى تقدم الدعم والحماية وتفتح الجيوب السياسى وتسهل التغطية الإعلامية وتغض الطرف عن تهريب السلاح.

طرح مناقشة أحوال المسيحيين المصريين من منطلق الهجوم عليهم له ما يبرره، وهو حقيقة وجود قسم من هذه الأمة المصرية معرض لاضطهاد غير مبرر ومفروض تستخدم فيه أئد الأذوات ابتذالاً. وعلى هذا الأساس نرحب بمناقشة

من التعبيرات التى صدمت رأى العام فى الأيام الأخيرة، تحوير «الأقلية المسيحية فى مصر» وكان رد فعل المثقفين المصريين فى محله، إزاء ظهور هذا المصطلح الغريب على الورى والأذن المصرية.

إن حالة شبه الإجماع التى عبرت عنها الأعلام الرأىية فى بلدنا، جاءت دون شك لحظة لكل من يدبر لهذا البلد فى الخفاء، وأظهرت أن مصر لا تتجزأ بين أقلية وأغلبية، بل إن مصر قبل أن تكون كياناً له استخدام المصطلح، وامتنادته التاريخى، فهى قبل كل شيء «مفهوم» من مفاهيم الحضارة الإنسانية، ولا نقصد من هذا الوصف نوعاً من الاستعلاء القومى، ولكننا نقرر حقيقة عبرت عن نفسها أبداً فى مقدرة الكيان المصرى على إحشواء الشقافات والحضارات والديانات وطبع كل شيء بطابع مصرى خالص، ولا يحى ذلك أوصاء، أنما تلجأ إلى التمجيد المزيف للذات فى زمن الأزمة، لأنه ليس بالضرورية أن يكون كل ما هو مصرى خالص، صحيحاً خالصاً.

إن غياب مكونات «المفهوم المصرى» عن حياتنا الثقافية والسياسية يكون نذير الكارثة! وأول نذر للكارثة أن يطرح هذا

والمسئولية المترتبة على نظام التعليم

تزامن مع اتساع أعداد المسلمين بمصر البدء في تصريب الدواوين الذي بدأ في القرن الرابع الهجري ، ولهذا فإن المتنبع للنسب الصحيح لأي مصري مسلم ، لابد أن يتوقع ظهور اسم مسيحي (وربما يهزني) بعد الجد العاشر ، هذا إذا كان من نسل أسرة مسلمة ، وإذا كان من نسل أسرة مسلمة «مسالمة» (وهي الأسر التي دخلت الإسلام هرباً من دفع الجزية خاصة في العصر العثماني وأواخر عصر السلاطيين عندما أبهظ بعض الولاة الضميين) فإن سلسلة النسب سوف تتقابل مع الاسم التطهي ربما بعد الجد السابع .

مما سبق يتضح أن المسلمين والأقباط المصريين من نفس الجماعة الإثنية العرقية ، وهذا الاختيار الديني لدخل الأمة المصرية لم يرقب أوضاعاً متميزة لأي من أتباع الديانتين إلا في وظيفة «القضاء» حيث كان القضاء يتبع المذاهب الإسلامية الأربعة الكبرى ، وتم توحيد بعد ذلك طبقاً للمذهب الحنفي في ظل الدولة العثمانية ، أما المناصب الكبرى في الدولة ، ومنها مناصب هامة كالمحتسب وكبار الجهاد بل والوزارة فلم تعرف مصر فيها التفرقة بين مسلم وقبطي ويهودي .

من ناحية أخرى ، يسود الزعم بأن الأسر المصرية المسلمة تنتمي عرقياً بدرجة أو بأخرى إلى قبائل في الجزيرة العربية ، وقد دعم هذا الوهم التذليلات الساذجة التي انطلقت لتأكيد فكرة القرومية العربية (وحدة النسب) وأساس هذا الوهم هو ما اتجهت إليه الاستقرائية المصرية ، خاصة زمن الحكم العثماني ، نعوذ بـ «نحو أنسابها» ، فإذا كانت أسرة الخلافة العثمانية الأناضولية المنشأ والأصل قد وجدت طريقاً للتغصن إلى علي بن أبي طالب ، فعاداً يمنع للجوران الأقرب في وادي النيل للانتصاب إليه ؟

إن السك فاروق أصبح في وقت من الأوقات منتصباً لبيت النبوة عبر أجداده الألبانين ! ومن أشهر قصص تزوير الأناساب ، ما قام به الشيخ علي يوسف صاحب جريدة المؤيد عندما أستأجر أمد مشايخ الأزهر لكي يصنع له نسباً ينتهي ببيت النبوة حتى يكون جديراً بالزواج من فداء من الأشراف .

عملية تزوير الأناساب غيبت الأناساب الحقيقية للمصريين لأن اتساع دائرة الإسلام في مصر لم تعند إلا بعد ثلاثمائة عام من الفتح ، ولم يكن بمصر أغلبية مسلمة حتى الغزو العثماني . وقد

إن محاولة الإجابة على كون المسيحيين (الأقباط) المصريين يشكلون أقلية متميزة أم لا ، تدفعنا إلى الرجوع في تاريخ مصر حتى زمن الفتح العربي ، حيث أن مصر القبطية ، هي مصر التي استقبلت عمرو بن العاص ، والمصريون الذين دخلوا الإسلام بعد ذلك هم في الأصل أقباط مصريون ، اختاروا ديناً جديداً ، يساهم في التعمية على هذه الحقيقة ، الزعم بأن القبائل العربية التي دخلت مع عمرو بن العاص ومن أتوا بعده ، أقاموا المجتمع المسلم في مصر ، وكان مصر كان بدأ خالياً من السكان ولم يأت عمرو بن العاص ليفتحها ولكن ليصرها ! وهذا فرض غير حقيقي .

وكما تكثرت نعمات أحمد فؤاد في كتابها عن الشخصية المصرية فكان أغلب جند عمرو رحلوا في الفتوحات ولم يبق منهم إلا القليل ، فإن الأستاذ عبد الله خورشيد البري في كتابه «القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة» يثبت بطريقة إحصائية أن عدد القبائل والبطون العربية التي دخلت مصر منذ الفتح ٦٤٤ قبطية وبعثاً ، ومن لهم أهمية عددية تذكر من بينهم ١٠٦ قبائل وبطون فقط .

الأقباط الوطن الحضارة الإسلام



وظلت الاحتفالات المشتركة بين المصريين كما هي مثل عيد وفاة اللبيل ، وحتى اليوم لا يزال كل المصريون يحتفلون بعيد شم النسيم وما زالت طقوس الاحتفال بالمولود (السبورج) والحداد على الموتى (أيام الخمسوس والأربعين) واحتفالات الزواج (الخطوبة) وعقد القران والزفاف) كلها طقوس مصرية قبل أن تكون مسلمة أو مسيحية .

هل يمكننا بعد ذلك أن نتحدث عن أقلية إثنية مسيحية في المجتمع المصري ؟

ولكن الأمور ليست على ما يرام ، لغالب عدد من حقائق للعبة القبطية في تاريخ مصر ، وكذلك غياب حقائق الاستمرار القبطي في مسيرة الحياة المصرية ، إن من يخاصمون الأقباط المصريين العداء ، لا يعرفون أن الأرثوذكسية المصرية لم يحدث يوما أن وقفت في عداء مع الدعوة الإسلامية ، بل كانت لها دعما وسندا ، إن النجاشي حاكم الحبشة قبل حماية هجرة المسلمين الأولى من مكة ببركات بطريرك للكراتزة المرقسية في مصر ، حيث الكنيسة الأم للنجاشي ، وأن رد النجاشي حاكم مصر على رسالة نبي الإسلام (ص) لم تتضمن رفضاً بل ترحيباً ودعماً ، وأرسل هداه المرفوعة للرسول (ص) ، وأن مصر ذات الأغلبية المسيحية عرضت

على علي بن أبي طالب الحماية والدعم عندما احتدم صراعه مع معاوية ، ولكنه فضل الكوفة .

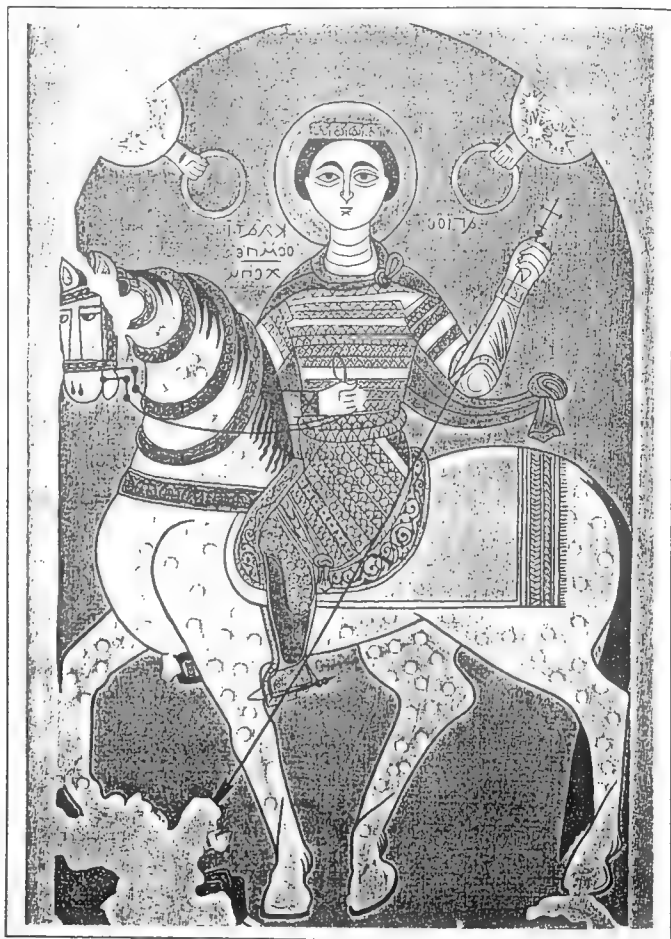
إن كثيرا من المصريين يتصورون أن حركة الإصلاحات التبشيرية كانت تستهدف الإسلام ولم تكن تستهدف الكنيسة الأرثوذكسية المصرية أولا وأخيرا ، عندما أراد الاستعمار أن يقهر لروح المصرية ليخلق «ثقافة» مرتبطة به .

والعديد من المتخصصين في الفنون التشكيلية يفسرون نشأة تشكيلات الأرابيسك بتحريم التصوير في القرن الثالث الهجري ، ولا يدركون الامتداد المنطقي الذي يلم بهضمة بعضاً من النقوش الفرعونية إلى القبطية إلى الإسلامية ، حيث ظهرت للمنمنمات والشمعن والتجريد الزخرفي البهائي على جدران الكنيسة المحقة قبل أن تنتشر في العالم كحاصر للأرابيسك .

هذه هي الفجوة الثقافية في نسج الحضارة المصرية ، حيث تحول العصر القبطي إلى مساحة مبتورة من نسج التطور التاريخي ، ومن هنا تنشأ مسئولية نظامنا التعليمي ، الذي ساهم إلى حد كبير في هذا الغياب ، وهو غياب يمتد لعشرات السنوات عن مقررات التاريخ والمقررات الثقافية ، حتى تحولت الحقبة القبطية إلى مساحة من الظلال في تاريخنا ، وأصبح التاريخ المصري في وعي طلابنا ومثقفينا (في الغالب) فرعونيا ، يونانيا ، رومانيا ، إسلاميا .

إن التغييب الحضاري لمكون من مكونات تاريخ هذه الأمة يفتح الطريق لتغييب المعبر اليومي والموضوعي عنه ، وهذا هو الجوهر الذي يستند إليه النفي السلفي للآخر .

إننا لا نصرخ في وجه مصطلح «الأقلية المسيحية» بأن كل شيء على ما يرام ، ولكننا نرى أن وصف الأقباط بالأقلية ، هو وصف غير موفق ويظهر على مبالغة في رصد مظاهر العدوان السلفي على المسيحيين المصريين ، إن مواجهة هذا العدوان السلفي إن تكون إلا باستحضار ثقافته الآخر ، أو بمعنى أدق ، استحضار مسيرة الحضارة المصرية كاملة ، وهذه مسئولية نظامنا التعليمي بالدرجة الأولى ، وهذا تصد يواجبه منظومة التعليم المصرية . ■





الإنشاد
الوطن
الحضارة
الإسلام

نموذج القبطى وإنتاج الدلالة

الأرمينييات فى قصة الحياة الشخصية والفكرية لنموذج فردى اختاره وشيده وشكل بناءه الفنى من طليعة المثقفين المصريين القبط ، كان أبرز رموزه (رياض قلندس) الكاتب القسيسى والمترجم و (عدلى كريم) الممثل الطماني التلوينى التقدمى صاحب مجلة (الإنسان الجديد) .

ولقد حقق نجيب فى البناء الواقعى التشكيلى والأسلوبى المحكم لهذين النموذجين الروائيين ، حقيقة أن الأمانة الذاتية عند الكاتب لا تسطيع أن تولد تلك الواقعية الصادقة إلا إذا كانت تعبيراً أدبياً عن حركة اجتماعية عريضة بحيث تدفع مشكلات هذه الحركة وقضاياها الكاتب إلى أن يلاحظ ويصف مظاهرها الأكثر أهمية ، وبحيث تقوى عويدة وتدعمه من جهة أخرى وتضلع القوة والشجاعة الكامنة التى تخصب ونغذى إخلاصه وأمانته .

التقى (كمال عبد الجواد) مع (رياض قلندس) فى رحاب صالون مجلة (الفكر) جمع بينهما صاحب المجلة (عبد العزيز السوقي) كان أزهرى النشأة غير أنه درس فى باريس لمدة أربع سنوات دراسات حرة دون الحصول على درجة

تقرأ حياة الناس اليومية وأحلامهم وتعاول أن تشير إلى مواضع الألم والخل

بكل هذا الفهم وللتحقق للرواية ، فقد رصد وحل ونافذ وصور نجيب محفوظ بنفاذ وبصيرة وإعنية فى (السكينة) عصب التكوين الحضارى المسبولوجى والتاريخى لوحدة عنصرى الأمة المصرية وانصهار الأقطاب والمسلمين فى بوتقة الصراع السياسى والاجتماعى فى سياق تطور الحركة الوطنية الديمقراطية قبل وخلال الحرب العالمية الثانية وقرأ جدلية هذه العلاقة وقدم رؤية ذات شمول هى وعقلانية رحبة لجوهر هذه المسألة الحياتية المصرية التى تعرضت وتعرض حتى الآن لأخطار ومؤامرات عديدة من الخارج ومن الداخل على السواء تستهجن حصار طموح الشخصية المصرية وأحلامها فى التقدم والحريّة والعدل .

ولقد جامد - نجيب محفوظ - فى الجزء الثالث من الثلاثية (السكينة) أن يقدم الحقيقة الكلية الجوهرية (لوحدة عنصرى الأمة) ولكنه حاول دائماً أن يحشد السمات الأساسية لعصر بأسره ومرحلة تاريخية محددة من تطور الحركة الوطنية الديمقراطية المصرية فى

فى أن الرواية لدى نجيب محفوظ ، خاصة فى مرحلته الواقعية النقدية وذروتها الثلاثية ، سجل واسع للأصداغ النفسية والاجتماعية والأنثولوجية والجمالية ، فهى يمكن أن تقوم بشد الشاهد المعروف ، والمشرّف السياسى ، وبخادمة الأطفال ، وصحفى الوقائع اليومية ، والرائد ، ومعلم الفلسفة السرية ، وهى تقوم بهذه الأدوار كلها فى فن خاص يهدف إلى أن يحل محل الفنون الأدبية جميعاً ، فهى تهضم ما قبلها وما بعدها من أشكال أدبية وفنية بكل معجزاتها الجمالية

والرواية أيضاً علته ليست إلا تقطيرا للعالم الذى نعيش فيه ، وتركيزاً له ، وهى تلهث خلف أصغر رغبات الإنسان ، ويمكن لها أن تصاغر كل ما أتيح للفكر الإنسانى فى أن يحققه فى برهة معينة من تاريخه .

ولأن الثلاثية تقدم وتهمد وتقدس بنفس ملحمى ورؤية بانورامية للتاريخ السرى الوجدانى والمخفى للحياة المصرية فى النصف الأول من القرن العشرين بكلتيها السياسية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية ، وتطمح لأن تكون مرآة يرى فيها الشعب نفسه وتهدف لأن

في ثلثية نجيب محفوظ

شمل كمال إحساس بالسعادة لهذه (الصدقة الجديدة) كان يشعر بأن جانباً سامياً من قلبه استيقظ بعد سنوات صمى ، فالتفت أكثر من ذي قبل بخطرورة الدور الذى تلعبه الصدقة فى حياته وبأنها عنصر حيوى لا غنى عنه ، أو يظل كالظلمة المحترقة فى صحراء .

بهذه العذوبة وتقانية السرد وهجر الحوار المركز الدال بصور نجيب محفوظ بالصورة والرمز والحسوس والمجاز صدقة (كمال) المسلم (رياض قلندس) القبطى ليؤكد حق التراث للمصري والتاريخى المتراكم عبر العصور لتعصرى الأمة المصرية وذويها فى بوتقة واحدة .

وهى تتم وتحقق هذا بين الطليعة المثقفة لكل من للمزدهجين وفى مسعى الوعى والفكر وأشكال ولغة الفن

وسوف يضع نجيب محفوظ هذه الصدقة فى حضن وسباق جدل الحركة الوطنية الديمقراطية المصرية . لأن نجيب محفوظ ككاتب وأقلم يدرك مدى التأثير الذى تفرضه التعديلات الطبقية والتغيرات السياسية التاريخية على مسارات الشخصيات وتوجهاتهم وسلوكياتهم .

الشاب وهذا الحديث ، خلت سنين ناضجة من الصدقة الروحية حتى اعتاد أن يحدث نفسه كلما التفت من حديثه ، ومنذ عهد بعيد لم يستطع أحد أن يبحث هذا النشاط الروحى فى صدره ، لا إسمايل لطيف ولا فؤاد الحمزاوى ولا عشرات المدرسين . هل أن للمكان الذى غلا بنهب حسين شداد أن ينشغل ؟

وللتقرب لكثير من تكرين وعقيدة (رياض قلندس) فى مواجهة تيران للشك والحرية التى يمانىها كمال .

يقول رياض قلندس : الدين ملك للناس ، أما الله فلا علم لنا به ، هذا الذى يستطيع أن يقول لا يؤمن بالله ، أو يقول يؤمن بالله ؟ الأنبياء هم المؤمنون الحقيقيون ، وذلك أنهم رأوه أو سمعوه أو خاطبوا رسل رحيه .

وهو يؤمن بالطم والظن : العلم يجمع البشر فى نور أفكاره والفن يجمعهم فى عاطفة سامية إنسانية ، وكلاهما بطور البشرية يدفعها إلى مستقبل أفضل .

وفى النهاية عرض رياض قلندس صدقته فى حميمية على كمال الذى قبلها على الفور .

درس فى باريس لمدة أربع سنوات دراسات حرة تون الحصول على درجة علمية .

وفى مجلة (الفكر) نشر كمال مقالاته الفلسفية دون مقابل ، كذلك كان (رياض قلندس) يلخص التفسيرات العالمية ويكتب القصة القصيرة .

وما أسرع ما بدأ الحوار بين الاثنين ، بدأ بانتقاد (رياض قلندس) لمقالات كمال التى تكتفى بمعرض تاريخ المدارس الفلسفية ومن حيزه فى تمديد موقف له وإلى أى فلسفة ينتهى .

قال كمال : إبنى سائح فى متحف لا أم لك فيه شيئا ، مزور فحسب ، لا أدرى أين أنف ؟

فقال رياض قلندس فى اهتمام متزايد - فى مفترق الطرق .. وقتت فى ميدانك بهذا قبل أن أعرف وجهتى ، ولكنى أرجح أنه موقف ذو قصة ، لأنه عادة يكون نهاية مرحلة وبداية مرحلة جديدة ، ألم تعرف ألوانا من الإيمان قبل موقفك هذا ؟

ويحدث كمال نفسه ...

نغمة هذا الحديث تميد إليه تكرر أغنية قديمة عالقة جذورها بالقلب ، هذا

الأقباط الوطن الحضارة الإسلام



لقد أدرك نجيب محفوظ بحسه الفني وروحيته الإنسانية كل هذه المتغيرات المالية والمصرية، وصور وصاغ بالصورة الدالة انكساراتها على وجدان ومواقف الأقباط، وقدم الإجابة على ما طرحه من تساؤلات وهموم على لسان بطله النوصنجي (رياض قلدس) كرمز للطليعة المثقفة الواعية للأقباط كخصر أساسي في الأمة المصرية.

لنعد إلى (المسكرة) مرة أخرى للسجل استجابات ومواقف (رياض قلدس) في ظل صدقته العميمة (كمال) الذي نجح في جذبته إلى حي الصين العتيق ومقاهيه للتاريخية، وأصبح (رياض قلدس) لا يشعر بغربة في رحاب الجوامع والأزهر وأهل العلم وتصرفهم البديء الذي يمكن أصالة الشعب المصري

لتفجر (رياض قلدس) غاضبا: لنتهت الأزمة الدستورية بهزيمة الشعب فليست إقالة النحاس إلا هزيمة للشعب في نصاله التاريخي ضد السراي ثم يقول: أيمكن أن ننسى الإهانة التي تلقاها مكرم في ميدان عابدين وهذه الإقالة المجرمة سب وقتف ويصق في وجه الأمة؟ والعقد الأعمى يجعل البعض يهلون... واحسرتاه..

فقال له كمال مداعبا: أنت غاضب لمكرم؛

فقال رياض دون تردد:

إن الأقباط جميعا وفخريين، ذلك أن الوفد حزب الأمة للخلاص؟ ليس حزبا دينيا تركيا كالحزب الوطني، ولكنه حزب القومية التي تجعل من مصر وطننا حرا للمصريين على اختلاف عناصرهم وأديانهم، أعداء الشعب وعلوهم ذلك، ولذلك كان الأقباط هدفا للاضطهاد السافر طوال عهد سعدني، وسبعانون ذلك منذ اليوم .

السلخات متعاقبة أشهرها انسلاخ النفاشي وأحمد ماهر،

ويرغم أن حزب الوفد كان يضم أوسع الجماهير إلا أن الإنقطاع والرأسمالية الثابتة كانت تكذب في قيادته لولا زعامة النحاس للشعبية وميراث سعد زغلول وثورة ١٩١٩، بجانب أنه لم يقدم برنامجا اجتماعيا يستجيب لمطالبات الصراع الطبقي وتبوتر طبقة العمال وأهل مسألة الفلاحين وممانعتهم من الأسر الإقطاعية، وقد طرحت هذه الإشكالية ظهور تيارات سياسية وتنظيمات تعبر عن مطالب العمال والفلاحين مثلت في التنظيمات الساركسية التي قادها المثقفون، وظهرت تيارات فاشية مقيدة للفاشية والنازية في أوروبا وصعيرة أيضا عن المصريين واليهودين والمستقلين تبلورت في مصر الفتاة بزعمها أحمد حسين الذي اعترف جهارا بأنه تلميذ لهتلر كذلك لتمكنت خلخلة مكونات الطبقات الوسطى الصغيرة وسادة الجهل والأمية والفاهيم القهيبية في الريف على ظهور أول أمواج الأصولية الإسلامية متحفة في الإخوان المسلمين وقد ثبت بالوثائق أن الإنجليز والقصر ساعدا وساهما في ظهورها لضرب الوفد وتعديل مسار الحركة الوطنية بدعوى الدين والعودة للماضي الذهبي للإسلام، وتجاهل مشكلات الحاضر لخدمة أروى الأمر الإنجليز وللنصر.

وفي مثل هذه الحالات ، نجد أن أمانة الكاتب وإخلاصه سوف يمكنه من أن يصور بصدق حقائق الحركة الاجتماعية بشرط أن تضع تلك الحركة الاجتماعية القضايا والمشكلات الحقيقية ، وتعمل من أجل إيجاد حلول لها .

والفترة التاريخية والسياسية التي التقى فيها (كمال) و (رياض قلدس) كانت فترة انتقال حاسمة وقمة ملتهبة تمر بها مصر والعالم .. وتحدد في عواصم براين ولندن وموسكو وواشنطن مصادر العالم الاستعماري والاشتراكي والمستعمرات .

كانت مصر قد وقعت معاهدة ٣٦ وحقت بعضا من الاستقلال الجزئي التثكلي وبدأ أن الوفد حزب الشعب قد انتهت دوره الوطني ، وكانت الحرب العالمية الثانية بين المحور والديمقراطيات الغربية قد بدأت في الاندلاع، وتوغلت النازية والفاشية في أوروبا.. وأصبحت الديمقراطية الليبرالية مهددة،

وقد انعكست ظلال كل هذه الأحداث والتغيرات على وضعية مصر وبنيتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.. بجانب ما أفرزته عمليات الصراع الطبقي والوطني في قلب جدل العملية الاجتماعية ، لقد رتب الاحتلال الإنجليزي الأوضاع الداخلية في مصر لكي يضمن قواعده العسكرية في قتال السويس والطريق إلى الهند وحماية مستعمراته في الشرق الأوسط واستخدام القصر والإنقطاع واتحاد الصناعات والرأسمالية المصرية النامية في تنفيذ مخططاته وكانت أحزاب الأقلية هي المنفذ السياسي لهذه المخططات المعبرة عن حلف الإنقطاع والقصر والرأسمالية وظل جزء من حزب الوفد وقيادته الوطنية الضمانية مجمدة في النحاس ومكرم عبيد رغم ما عاناه الوفد من

ورحب كمال بهذه الصراحة التي تشهد لصداقتهما بالكمال، غير أنه راق له أن يتعامل في دعابة ..

.. ها أنت تتحدث عن الأقباط .. أنت الذي لا يؤمن إلا بالعلم والفقن .

فلذا رياض بالصمت .. وكنا قد بلغنا شارع الأزهر حيث يتخالف الهواء الهارد في شيء من الحلف .. ثم مسرا في طريقهما بديكان بسبوسة فدعاه كمال إلى تناول بعضا منها، وما لبث أن أخذ كل منهما طبقا صغيرا وانحسبا جانبا يأكلان .. وبعد ذلك قال رياض

إني هز وقبضتي في آن بول إني لا ديني وقبضتي معا، أشعر في أحايين كثيرة بأن المسيحية وطني لا ديني، ربما إذا عرصت هذا الشمسور على عسقلي اضطريت، ولكن مهلا، أليس من الجبن أن أنسى قومي؟ شيء واحد خلق بأن يمسلي هذا التنازع ألا وهو الفناء في القومية المصرية الخالصة كما أرادها سعد زغلول، إن النحاس مسلم دينا ولكنه قومي بكل معنى الكلمة أيضا، فلا تشع حياه إلا بأننا مصريون لا مسلم ولا قبلي، بوسعي أن أعيش سعيدا أن دون أكثر صفوي بهذه الأفكار، ولكن الحياة الحقة مسلوفا في الوقت نفسه .

كان كمال يندلق ويفكر وصدره يجيش بالعواطف، كانت سحنة رياض المصرية التي تذكره بالصور الفرعونية تثير تأملات شتى في نفسه (إن موقف رياض له وجاهته التي لا تسعد، وأنا نفسي - بين عقلي وقبلي - شخص يعانى انقسام الشخصية فكذلك هو ، كيف يتأق لأقلية أن تعيش وسط أغلبية تستطهدما؟ وجدارة الرسالات السامية تقاس عادة بما تمثقه من سعادة للبشر تتمثل أول ما تتمثل في الأخذ بيد المضطهدين، قال - لا تراخضني ، فقد عشت حتى الآن دون استطدام بمشكلة المصرية فمعد البهده

لقتلني لمي أن أحب الجميع ، ثم شبيت في جو الشجرة المظهر من شواذب التصب، فلم أعرف هذه المشكلة .

وقال رياض وهما يستأنفان السير

- المرحر الألتون ثمة مشكلة على الإطلاق ، يوسفني أن أصارك بأننا نشأنا في بيوت لا تخلو من ذكريات سود محزنة ، است متعصبا ولكن من يستهن بحق إنسان في أقصى الأرض - لا في بيته - فقد استهان بحقوق الإنسانية جميعا .

- جميل هذا القول ، لا عجب أن رسالت الإنسانية الحقة كخورا ما تذبعت من أوساط الأقلية ، أو من رجال شغولي الضمائر بالأقلية البشرية ولكن ثمة متعصبون دائما .

- دللما وفي كل مكان ، الإنسان حديث والصيوان قديم، وهم عندكم يعتبرونا كفارا ملاحين ، وهم عندنا يعتبرونكم كفارا مخصبين ، ويقولون عن أنفسهم أنهم سلالة ملوك مصر الذين استطاعوا أن يحافظوا على دينهم بنفع الجزية .

فضحك كمال ضحكة عالية وقال

- هذا قرانا وذلك قولكم ، نرى الأصل في هذا الخلاف الدين أم الطبيعة للبشرية المتطلعة أبدا إلى الفصام !! لا للمسلمين على وفاق ولا للمسيحيين على وفاق ، وستجد نزاعا مستمرا بين الشيخي والسني، وبين المجازي والمراقي . كالأذي بين الوفدي والستوري وطالب الآداب وطالب العلوم ، وللنداي الأملئ والدرسانة، لكن رغم ذلك كله ، فقد ما نحزن إذا طالعنا في الصحف خبر زازال باليابان ، اسمع لماذا لا تعالج ذلك في قصصك ؟

- ماذا تنص ؟

- مشكلة الأقباط والمسلمين .

- فسمت رياض قلنس مليا ثم قال

- أخاف سوء الفهم

ثم مستطربا بعد فترة صمت أخرى

- ثم لا تنصي أننا رغم كل شيء في عصرنا الذهبي ، كان الشيخ عبد العزيز جاريش يقتصر في الماضي أن يصنع المسلمون من جولندا أحذيتهم .

- وكيف نتأصل هذه المشكلة من جذورها .

- من حسن الحظ انها ذاتت في مشكلة الشعب كله ، مشكلة الأقباط اليوم هي مشكلة الشعب ، إذا اضطهد اضطهدنا ، وإذا تحرر تحررنا .

وينتقل الحوار بين كمال ورياض حول جدوى الفن والقصة وإعمال كمال لدورهما في حين تحتل الفلسفة كل اهتمامه ، غير أنه حائر بين المثالية والمادية ويتهمة رياض أنه مؤرخ ففسة بلا تاريخ وبلا موقف بين اليسار واليمين في حين يحن في يقين موقفه قائلا :

لاشك في احتقارني للفاشية والنازية وكافة النظم الدكتاتورية أما الشوبوعية فخالقة بأن تخلق عالما خاليا من مآسي الخلافات المصرية والدينية والمنازعات الطبقة ، بيد أن اهتمامي الأول مركز في فني ..

ولعل أبلغ دلالة على روعة وعمق التوافق النفسي والفكري بين رياض وكمال هذه النهاية التي أنهى بها نجيب محفوظ هذا الحوار المثق بالمتى .

وجذبه رياض من ذراعه وهو يقول ،

هلم نشرب نبهذا وتحدث عن فن القصة ، ثم نذهب بعد ذلك إلى بيت (لست جنيلة) بعطف الجوهري ، ولذا كنت تقول لها يا عملي فسأقول لها يا خالتي .. هذه العبارة تقول كل شيء عن التصامح الديني بينهما .

الأنقباط الوطن الحضارة الإسلام



فى رحاب ونفث هذه الصداقة العميمة بين كمال المسلم ورياض القبطى فى مستوى الوعى، وفى النخبة وفى أئون الفيلان السياسى والاجتماعى والفكرى فى مرحلة الأربعينيات القلقة الجملة بالتصاؤل عن المستقبل والتغيير، يطرح بشمولية وعمق إنسانى وسعة أفق: نجيب محفوظ خطابه العلمانى الديمقراطية عن وحدة عنصرى الأمة .. ويصعد دور الولد والوطنية المصرية وثورة ١٩١٩ فى حل هذه الإشكالية التى لا تبرز بوجهها الكثرية إلا فى ظل القمع والإرهاب وأغتيال الديمقراطية والتخوير والتهميش التى يعانى منها المسلمون والأنقباط على السواء، وهذا درس تاريخنا النضالى الوطنى وتراث حسانته المصرية القبطية والإسلامية، تؤكد هذه مرحلة عهد الناصر وصعود المشروع الوطنى التحررى للهنسة والقومية العربية والتصنيع ومجانبة التطعيم والعدالة فى حين أنها صاحبت الثورة المضادة بقيادة السادات فى أوائل السبعينيات وما تم من تراجعات وإنهيارات ودرلة العلم والإيمان وإطلاق قوى الظلام والتجهيل للجماعات الإسلامية فأدت إلى زعزعة هذه الوحدة الوطنية المقدسة وعانى منها المسلمون قبل الأنقباط ..

غير أن هذا الطرح الفكرى يتم عبر الصورة والمجاز وبناء السرد والأسطورية التمهيدية المشخصة، ونهج الواقعية، وخلق الجوهر واستنباط أزمة ونغمة كمال عبد الجواد الحائر الأبدى ويقيم ووضوح رياض قلند المنغمس فى السياسة العلمانى التوجه والوجدانى النزعة رمز للنخبة المثقفة للأنقباط المصريين ..

إن تصوير نجيب محفوظ الروائى لكل من شخصية كمال ورياض قلند فى علاقاتهما الفكرية من تصولات الواقع المصرى والمالى فى الأربعينيات يؤكد أنه ينحسب إلى الفنانين العظيم وهم دلفما

مطلع التقدم للجنس البشرى، إنهم يزجون السمار بأعمالهم الخلاقة من العلاقات الداخلية التى تكون مخفية من قبل بين الأشياء، وهى العلاقات التى لا يستطيع الطم والفلسفة أن يعرضاها فى شكلها المنضبط إلا بعد أن يكشفوا عنها برواق طويل ..

يقول الناقد الديمقراطى الثورى الروسى (دوبرولينوف) (مثل هؤلاء الكتاب منحوا طبيعة خصبة وغنية إلى حد أنهم يستطيعون أن يتحلقوا بشكل عزيزى، الأفكار والهجمات الأصلية، التى غالبا ما تكون عند الفلاسفة الصامرين، بطريقتهم العملية الصارمة مجرد حدس على أحسن الأحوال، ثم لقد استطاع صباغرة للكتاب أن يهبطوا إلى الحياة الحقائق التى كان يتلمسها الفلاسفة وسط الظلام، وأن يهبطوا عنها فى أعمالهم).

غير أن نموذج القبطى يتجلى فى قمة اكتماله ونضجه فى (السكينة) فى نموذج (عندلى كريم) رئيس تصوير (مسجلة) الإنسان للجدى) والذى هدى ووجه وأرشد (أحمد شوكيت) ابن أخت كمال عبد الجواد إلى طريق للتقدم والمثقل والمعلم والاشتراكية ..

إن أحمد شوكيت امتداد واستمرار خلاق لكل من (لمهى) جيل ثورة ١٩١٩ وتجاوز لتجربة كمال الفكرية المركبة

الحائرة بين الليبرالية والاشتراكية، هو ثمرة هذا المركب ومستقبل النضال الوطنى بعده الاجتماعى النقدي ..

وينسجى (عندلى كريم) فى رؤية نجيب محفوظ أحد رموز رواد التكوين ورفض الفكر السلقي القبطى، وصاحب رسالة التبشير بالاشتراكية الغابية فى ظروف ومستوى وهى الصراع الطبقي فى الأربعينيات، ولقد اكتشف (أحمد شوكيت) طريقه ومستقبله عبر قراءة مجلة الإنسان الجديد التى دعت وجسدت مبادئ عندلى كريم ...

ولفرا تصوير نجيب محفوظ المبدع للقاء أحمد شوكيت الطالب بعندلى كريم بعد مطانة البحث اهدى (أحمد شوكيت) إلى مبنى متواضع مجلة الإنسان الجديد يتكون من خدوم أرضى هو المطبعة ودور يملوه هو الإدارة والدور الأعلى مسكن رئيس التحرير ...

واهدى إلى حجرة رئيس التحرير على الفور ..

تقدم (أحمد) من مكتب كدتم لوفه الكتب والأوراق، ثم سلم على الأستاذ الذى قام لاستقباله، ثم جلس بعد أن جلس الرجل وأذن له فى الجلوس، شمر بالارتياح والزهو وهو يرنو إلى الأستاذ الكبير الذى تلقى عنه النور والعرفان فى الأصوام الثلاثة الفاضية، سواء عن مؤلفاته أم مجلته، فراح يملأ عينيه من الوجه الشاحب الذى رطبت الشيب شعره وعلاه الكبر، فلم يبق له من إشارات الفقرة إلا عيقتان عميقتان تشعان برقا نافذا .. هذا استأذنه أو أبوه الروحى كما يدهوه، وإنه الآن فى حجرة الوهى التى لا جدران لها ولكن رفوف من الكتب تمتد عالية حتى السقف ..

وبعد التعارف وتسديد الاشتراكه وشكره على خطاب وصله بأنه سديق المسجلة الأول رغم صفوه ..

قال الأستاذ جادا - لا يلقى بتأريه الإنسان الجديد أن يحسب العمر بالسنين ، وفي بلادنا شيوخ قد جاوزوا الستين ، ولكنهم مازالوا شبابا بعقولهم ، وفيها شبان في ربيع العمر ولكنهم معمرين - منذ ألف عام أو أكثر - بعقولهم .. وهذا هو داء الشرق .

ويعد أن استفسر (أحمد) عن مصير مقالاته التي أرسلها للمجلة سأله عدلي كريم عن الحالة السياسية بين التلاميذ - الأغلبية الساحقة من التلاميذ وفديون .

- ولكن ثمة كلام عن حركات جديدة؟

- مصر الفتاة ؟ لا وزن لها ، فرقة تعد على الأسابيع ، الأحزاب الأخرى لا أنصار لها إلا أقارب زعمائها ، وهناك قلة لا تهتم بشئون الأحزاب كافة ، وآخرون - وأنا منهم - نفضل الولف على غيره ولكننا نطمح فيما هو أكمل

فقال بارتياح:

- هذا ما أسأل عنه، الولف حزب الشعب ، وهو خطوة تطويرية خطيرة وطبيعية في آن ، كان الحزب الوطني حزبا تركيا ودينيا رجعيا ، أما الولف فهو مبلور القومية المصرية ومظهرها من الفوائت والخبائث ، إلى أنه مدرسة الوطنية والديمقراطية ، ولكن المسألة أن الوطن لا يقطع وما ينبغي له أن يقطع بهذه المدرسة ، نريد مرحلة جديدة من التطور، نريد مدرسة اجتماعية لأن الاستقلال ليس بالغااية الأخيرة ، ولكنه الوسيلة للبل حقوق الشعب الدستورية والاقتصادية والإنسانية .

- فهتف أحمد بحماس

- ما أجمل هذا الكلام

- ولكن ينبغي أن يكون الولف نقطة البدء ، أما مصر الفتاة فحركة غاشية رجعية مجرمة ، ليست دون الترجمة

الدينية خطرا وهي ليست إلا صدى للمصرية الألمانية والإيطالية التي تمهد للقرة وتقوم على الاستبداد وتزرى بالقوم الإنسانية والكرامة البشرية، إن الترجمة داء مسوطن في الشرق كالكوليرا والتفوق فيديفي استصاليه .

فعاد أحمد يقول متحمسا

- إن جماعة (الإنسان الجديد) تزمين بهذا كل الإيمان، فهز الرجل رأسه الكبير في أسف وهو يقول.

- وإذلك فالمجلة هدف للرجعيين من كافة الحل ، إنهم يرمونني بالفساد الضباب.

- كما اتهموا سقراط من قبل

فابض الأستاذ عدلي كريم في ارتياح وقال

- وما وجهتك ؟ أعني أية كاتبة تقصد؟

- الآداب

فاستدل الأستاذ في جلسته وقال

- الأديب وسيلة من وسائل التحرير الكبرى ، ولكنه قد يكون وسيلة للرجعية ، فاعرف سبيك ، فمن الأزهر ودل الطوم خرجت آداب مرضية عملت أجيالا على تمجيد العقل وقفل الروح ، ومهما يكن من أمر ولا تدهش أن يصارك بهذا الرأي رجل معهود من الأديباء - فالعلم أساس الحياة الحديثة ، ينبغي أن ندرس العلوم وأن نشجع بالتقية العلمية ، للجاهل بالعلم ليس من سكان القرن العشرين ولو كان عبقريا ، على الأديباء أن يثالروا عظم من لم يعد العلم وقفا على العلماء بلول لهؤلاء التعمق والبحث والكشف ولكن على كل مثقف أن يعنى نفسه بقرره وأن يحتق مبادئه ومناهجه ويتحلى بأسلوبه ، ينبغي أن يحل العلم محل الكهانة والدين في العالم القديم ..

فقال أحمد مؤمدا على قول أستاذ

- ولذلك كانت رسالة (الإنسان الجديد) هي تطوير المجتمع على أساس علمي

فقال عدلي كريم باهتمام

- أجل ، على كل منا أن نقوم بولجيه، ولو وجد نفسه وحيدا في المودان .

فهز أحمد رأسه موافقا فعاد الآخر يقول .

- أئرس الآداب ، كما نشاء راعن يعتقد أكثر ما تعنى بالمحفوظات ولا تنس العلم الحديث ، ولا يجب أن تخلو مكتبك إلى جانب شكسبير وشبنهور - من كورت ودارون وفرويد وماركس وإنجلز. ولكن ينبغي أن تلك حماسة أهل الدين ، ولكن ينبغي أن تذكر أن لكل عصر أنبياءه وأن أنبياء هذا العصر هم العلماء .

وأيتم الأستاذ إبتماسة أوجت بأنها تحية الختام فهض أحمد مادا يده فلم وغادر العجرة ممثلا حياة وسعادة .

ونحن نصنيف .. كان مسكونا بتلك الفعطة التي تحدر الإنسان من الداخل ، وتحمل منه يذرع محبة وتسامح وحرية .

لقد خلد وأرخ نجيب محفوظ في هذا المشهد الحى لقاءه وهو طالب بالجامعة مع سلامة موسى صاحب للمجلة الجديدة وكشف برفاه عن الدور الفكرى الذى لجه سلامة موسى في حياته الفكرية والأدبية فنحن نعرف أن نجيب محفوظ كان ينشر مقالاته الفلسفية والأدبية في المجلة الجديدة وأول رواياته طبعها له سلامة موسى .

ورغم اعتراف نجيب محفوظ بدور طه حسين والعقاد ومصطفى عبد الرزاق في تكوينه الفكرى والأدبى إلا أنه اختار سلامة موسى ليحيى ذكره ويبرز دوره الريادى في تكوينه وترجيئه واكتشاف

موهنته شير أن نجيب محفوظ ارتفع عن مستوى هذه العلاقة الذاتية إلى إدراك دور سلامه موسى في مشروع النهضة والتطوير وحدد وأشار للطريق الذى يجب أن تسلكه الحركة الوطنية بعد الدور الوطنى الديمقراطى للوفد وهو طريق الاشتراكية .. وكان يقرأ المستقبل الذى تجسد فى ثورة ٥٧ ... وبروز عبد الناصر ليحقق هذه الأحلام ، فى قمة سمود الثورة الناصرية فى الستينيات .

لم يفرق نجيب محفوظ بين طه حسين وسلامه موسى لأن كلا منهما

وجه من وجوه الشخصية المصرية وتلك قمة السماحة والرعى بالوحدة المصرية التى تجمع المسلمين والأقباط ... إنها الثورة الوطنية التقدمية والمجتمع المدنى والمقلانية واعتناق العلم كل ذلك هو الخطاب السياسى والفكرى الذى جعل من ثلاثية نجيب محفوظ صورة مكثفة لروح وجهاد مصر فى التقدم والعدالة والحرية تخاطبنا حتى اليوم .. وتقدم لنا النهج الذى به تتجاوز التعصب والفئدة والإستلاب من الآخر الغربى للمستمر لا فرق بين مصرى مسلم أو قبطى فهما

هدف واحد لكل أعداء الحرية والتقدم فى الداخل والخارج .

إن ثلاثية نجيب محفوظ قد مست وخاطبت الوجدان المصرى والإنسانى وكانت من أسانيد التساهب للأدب العالمى ، لأنها أثبتت أن الحياة نفسها إذا ما صورت بعق ، وعبر عنها بإخلاص من خلال الأدب ، هى أكثر الوسائل فاعلية فى إلقاء الضوء على مشكلات الحياة الاجتماعية ، وهذا فرح وبهجة الرواية الواقعية ملحة العصر ومرآته. ■

الفكر والغايات

من الحجاب إلى السفور إلى الحجاب

٨٦ هدى شعراوي والاتحاد النسائي الأول، آمال السبعين ٩٤ إطلالة على الحركة النسائية في القرن العشرين، ا. س. ٩٥ المرأة والنشاط الحزبي في مصر، ا. س. ٩٦ المرأة المصرية في عالم جديد، منى ذوالفقار. ٩٧ التمييز ضد المرأة في قانون العقوبات، اميرة بهي الدين. ٩٨ الجنسية المصرية بين الأب والأم والأبناء، فؤاد عبد المنعم رياض. ٩٩ المرأة والطلاق، امينة شمس.

من الحجاب - إلى



السفوف - إلى الحجاب



هدى شعراوي - برقة الفنان : مكرم حنين

من الحجاب إلى السفور إلى الحجاب

الظلام التي تريد إعادتنا إلى همجية العصور الوسطى. ولكنها تأخذ مكانها في الطليعة من موسم الوطن وفي القلب منها موسمها كإحدى الرئتين اللتين يتلفس بهما هذا المجتمع وكل مجتمع.

والمرأة المصرية لامتلك رصيدها من تراث الماضي وحده. حين شاركت بفعالية وتأثير مباشر ضمن حركة التحرر الوطني والاجتماعي والثقافي، وإنما هي تملك رصيدها في الحاضر أيضًا بكل عطائها الفصيح للتنمية والحرية والثقافة.

وبالرغم من كل بذلها المعطاء جنبًا إلى جنب مع العقول المستبيرة للرجال، فإنها ما زالت إلى اليوم تواجه التحديات المريعة سواء مضى التشريع أو المجتمع الذكوري المتخلف والرأي العام الأكثر تخلفًا والثقافة السائدة إلى أجهزة الدولة وآلياتها.

لذلك كان هذا المحور الذي تشارك فيه المرأة والرجل استكشافًا للأرض التي يقف عليها الوطن، وانطلاقًا في البحث عن رؤى ووسائل تحقق تقدم هذا المجتمع، قياسًا إلى تقدم المرأة.

التحرير،

ف دار الزمن دورة كاملة، فإذا كانت هدى شعراوي قد خلعت الحجاب منذ أكثر من سبعين عامًا فقد عاد الحجاب مرة أخرى، وإذا كان قاسم أمين قد دعا إلى تحرير المرأة منذ أكثر من ثمانية عقود، فإننا نشهد تراجعًا يقضى إلى دعوة المرأة بالعودة أسيرة البيت والرجل والأولاد.

وللغراسي شارل فورييه كلمة ماثورة تقول: «تلكم درجة تقدم مجتمع يمدى تقدم المرأة في هذا المجتمع».

ولسنا بطبيعية الحال ضد أي غطاء للرأس أو سفوره، ولكن العودة الراهنة للحجاب اقترنت بالدعوة إلى حجاب العقل للنساء والرجال معًا.. فليس الحجاب للمرأة أو الطربوش للرجل مجرد «زى» يستحق المعارك الفكرية والسياسية والدينية، وإنما هو رمز يمس المظهر الخارجي ويدل في الوقت نفسه إلى ما هو أعمق وأخطر: التخلف الاجتماعي الشامل الذي تدفع المرأة المصرية ثمنه من حقوقها وأوضاعها في الماضي والمستقبل. وهي بالطبع لا تلطف وحدها تقاوم الزحف المتوحش من قوى





من الحجاب.. إلى السفور.. إلى الحجاب

هدى شعراوي والإتحاد النسائي الأول

تخصيص قاعة للسيدات في يوم الجمعة من كل أسبوع، وبعد عامين فكرت الأميرة «عين الحياة» في إنشاء «مبرة محمد علي»، بقصد تكاتف أميرات البيت المالكة مع سيدات الطبقة الراقية على معالجة الأطفال من مرض الكوليرا الذي تنتشر آنذاك. وقد وجهت الأميرة الدعوة لهدى شعراوي فقبلت الاشتراك بشرط أن تتعهد الجمعية بإنشاء مدرسة للبنات، وأنشأت المدرسة فعلاً.

وكان أول صرح في «مبرة محمد علي» قد تم بعد دعوة للشاي أقامتها الأميرة «عين الحياة» للسيدات اللاتي كان لهن دور في إنشاء مستشفى «الليسي» كرويس ودعيت «هدى شعراوي» للحفل ولكنها رفضت تأدية الدعوة وبعد عام تقابلت مع الأميرة «عين الحياة» فوجدت لديها حماساً لإقامة جمعية خيرية بدوام صورية كاملة، فكانت «مبرة محمد علي» التي بدأت كجمعية خيرية

أمال السبكي

أسكناء للتاريخ قماما
ورئيس قسم التاريخ بقطر بدعيا.

وقدت هدى شعراوي في ألمانيا في ٢٣ ديسمبر سنة ١٨٧٩ وترفت في ٢٣ ديسمبر سنة ١٩٤٧. وكان والدها محمد سلطان باشا أول رئيس لمجلس النواب ومفتش عموم قوچه للتبلي وحاكم الصعيد وقائم مقام للجندي في الثورة العربية.

بدأ نشاط هدى شعراوي في المجال الاجتماعي مع مطلع سنة ١٩٠٧، بأن دعت نساء مصر لجمع تبرعات لإنشاء جمعية لرعاية الطفل، واقتنع الناس بالفكرة وتم جمع التبرعات لكن الحكومة تدخلت فترفض المشروع في مهده.

ولكن في ١٩٠٨ دعت هدى شعراوي الكاتبة الفرنسية «مارجريت كليمان» لإلقاء محاضرات ثقافية على السيدات في قاعة من قاعات الجامعة، ونجحت المحاضرة نجاحاً عظيماً مما شجع «الملك فؤاد» الذي كان أميراً على

لتعليم الفتيات الحياكة، ومستوصف لرعاية الأطفال صحياً ومركزاً لتوعية الأمهات صحياً وأسرياً.

وفي مايو عام ١٩١٤ أسست هدى شعراوي بمعاونة الأميرتين «عين الحياة» و«أمينة حلوم» جمعية الرقي الأدبي للسيدات المصريات، وجمعية «المرأة الجديدة» للمساعدة في أعمال البر والإحسان وكان الغرض الأساسي من إنشائهما توفير فرصة لإبراز المواهب العقلية والفنية والرياضية للفتيات والسيدات. كأساس للتربية النسائية الحديثة سعيًا منهن لتقديم المرأة المصرية وكفيرة لاستغلال وقت فراغهن في المفيد لهن ولمجتمعهن، لذلك اهتمت بإلقاء محاضرات في الفنون والعلوم والآداب، وأقامت الحفلات الموسيقية لأشهر العازفين وركزت نشاطها عموماً حول الصحة والإدارة المنزلية والتمانية بالأطفال.

تأثرت «هدى شعراوي» كثيراً بالأفكار التقدمية التي اكتسبتها من ثقافتها الفرنسية من جهة، ومن المؤتمرات النسائية الدولية الجديدة التي حضرته كممثلة للمرأة المصرية والمربية. كذلك مما ساعد هدى شعراوي على النشاط الدائب الذي اشتهرت به بالإضافة لتوفر العامل المادي لديها، إذ كانت من ثريات مصر لذلك لم تنتظر مساعدة من حكومة أو شخصية سياسية لدفعهم عملها. فجاوبت مواقفها متبقة من فكرها وتم تنفيذها على نقتها الخاصة غالباً.

أما على مستوى النشاط النسائي فقد انضم لمجتمعتها أعداد كبيرة من النساء المصريات إلى أن جاءت الحرب العالمية الأولى وتوقف النشاط السياسي والاجتماعي أو كاد وبالتالي توقفت الجمعيات النسائية الوليدة.

بعد أن وضعت الحرب أوزارها وتطورت الأحداث السياسية بالطريقة المعروفة قامت ثورة ١٩١٩ واشتركت المرأة بدورها في التمثال بمظاهراتها واحتجاجها في كافة المواقف التي استدعت تمثيلها. وكان ذلك دوراً طليعياً لها وجديداً عليها أيضاً.. حتى أن أحد للكتاب الإنجليز وهو جورج بونج، أشاد بهذا الدور ويقول إن للدور الذي لعبته المرأة المصرية منذ ليقطة الأولى للرعي للقمري في المظاهرات حتى أن المصيان الأخير كان أكثر بروزاً عن مساهمة النساء في الحركات الوطنية في البلدان المجاورة.

أثناء اندلاع للثورة كونت هدى شعراوي بمساعدة زوجات الوفديين «لجنة الوفد المركزية للسيدات» كانت تلك اللجنة تتميز عن جمعيتي «الرقي الأدبي للسيدات المصريات» و«المرأة الجديدة» في الهدف، فالأخيرتان جمعيتان ذواتا طابع اجتماعي فقط، أما الأولى فكانت سياسية



بحة شاركت في كل المواقف السياسية ومنها كانت تصدر البيانات وفي إطارها أرسلت الاحتجاجات وظلت تعمل فيها إلى أن اختلعت مع سعد باشا بعد عسونه من الملف سنة ١٩٢٢ نظراً لموافقة على البلد الخامس بالسودان الذي رعى إلى مناداة الملك فؤاد بملك مصر دون السودان في البيان الذي ألقاه توفيق نسيم باشا عدد توليه الوزارة فما كان من سعد باشا إلا أن أرسل بتهنئة على بيسانه. ولم يتطرق مطلقاً إلى هذا الدجال. فشارت هدى شعراوي ولم يعبأ سعد باشا بدورها بل إنه عندما اجتمع الوفديون في الاحتفال السنوي للوفد في ١٣ نوفمبر ١٩٢٢، لم يدمها حضور الاحتفال رغم أن العادة جرت على حضورها ولجنة الوفد المركزية للسيدات منذ ثورة ١٩١٩. في الوقت الذي أسدر فيه بيان عن الاحتفال شكر فيه كل الوفديين على موقفهم أثناء وجوده بالملقى كما شكر لجنة الوفد المركزية للسيدات ورايسته هدى شعراوي. فما كان من هدى شعراوي إلا أن أرسلت رسالة إليه شخصياً تخاطره فيها بالرغبة في عدم العمل معه في اللجنة السابقة كما قدمت استقالته.

أما على الجانب الاجتماعي فقد طالبت المجلات النسائية بإحياء الجمعيتين للشار إليهما - وهي جمعية الرقي الأدبي للسيدات المصريات وجمعية المرأة الجديدة - كما طالبت المجلات النسائية أن تتبرع للأميرات والأمراء وكافة الشخصيات المصرية لهاتين الجمعيتين حتى تتوسع قاعدة نشاطهما.

فكرت هدى شعراوي في دمج الجمعيتين - للشار إليهما - في جمعية واحدة تحت رعاية شرفية للأميرة «أمينة حلوم» على أن توكل مهمة الإشراف على كافة الأنشطة لهدى شعراوي

الكمال المصري والميدالية للذهبية اللبنانية ونشان الاستحقاق السوري من الدرجة الأولى ونیشان الاستقلال الأردني .

أسست **هدى شعراوي** قبل وفاتها جمعية خيرية من جميع البلاد الإسلامية لرعاية فقراء المسلمين الذين نزحوا من بلادهم للإقامة في مكة والمدينة بعد أن لاحظت حالتهم المالية بالمشاء والحاجة ولقد بلغت قيمة التبرعات والمساعدات التي كانت **هدى** تمد بها المحتاجين والفقراء خمسة آلاف جنيه سنوياً . كما أنها وضعت التدابير اللازمة للاحتفال باليوبيل الفضي لعصى خمسة وعشرين عاماً على إنشاء الاتحاد النسائي لكن الضنية عاجلتها قبل إقامة الاحتفال ، وقد أطلق عليها المثل مخابر اسم إيزيس لما كانت تنقذ على تعليم كثير من الفتيات والفتيان في مصر والخارج على نفقتها الخاصة . وقد أصبحوا فيما بعد يشغلون كثيراً من المناصب الممتازة . نزل فكرة إنشاء جامعة الدول العربية كانت هي ولادة للوئمة النسائي العربي الذي نظمته **هدى شعراوي** في القاهرة في أكتوبر عام ١٩٣٨ للدفاع عن قضية فلسطين وكان آخر ما كتبه **هدى شعراوي** ونشر بالأهرام يوم وفاتها هو تلك البرقية :

« تلقت رئيسة الاتحاد النسائي العربي بركات من رئيسات الاتحادات النسائية في الأقطار الشقيقة : العراق - سوريا - فلسطين - لبنان - شرق الأردن ، بمناسبة انعقاد جامعة الدول العربية بفلسطين في اتخاذ القرارات الحاسمة لنصرة فلسطين وتأييد الجامعة في نضالها كما عبرت في هذه البرقية عن تنظيم جهودهن لجمع المال وإعداد الكساء وقيد أسمماء المتطوعات للإسعاف والاستعداد الكامل للجهد مع أخواتهن العرب جنباً إلى جنب » .

المعلقة على إنشائها وطلبت للمجلات النسائية **هدى شعراوي** ألا تقتصر نشاطها في الجمعية على الأعمال الخيرية وطلبتها مجلة الجنس اللطيف بإيجاد مكان فسح يتسع للجمعية ويتسع لأعداد أكبر ترغب في الانضمام إليها وكما يتسع لإنشاء قاعة للرياضة البدنية للسيدات يمارسن فيها هواياتهن .

نتيجة لدجاح نشاطات « المرأة الجديدة » فقد أنشأت هرم عهد السلام **فهمى جمعة** سكرتير الوفد المصري إبان عهد النحاس باشا ، فرعاً للجمعية بطناً أسمتها « اتحاد وترقى المرأة المصرية بطناً » يقدم الخدمات الاجتماعية نفسها ويسير على البرنامج نفسه وقد نجح في إنشاء مدرسة لتعليم البنات الفقيرات مجاناً كافة أنواع المعرفة لتأهل المحتاجات مهون للعمل إذا احتجن إلى ذلك . كما تأسست مجلة المصرية باللغة الفرنسية عام ١٩٢٥ ، والمجلة نفسها باللغة العربية عام ١٩٢٧ .

إن مشكلة تأخر المرأة في تلك الأونة برز كمحصلة لسببين جوهريين أولهما معارضة الرجل لتطور المرأة كمعضو عامل في المجتمع مما أفقدها الثقة في قدرتها على القيام بأية مسئولية .. وثانيهما مرجعه إلى المرأة نفسها التي لم تحب مطلقاً بدني هذه المهمة بالعمل الجاد الخلاق . فطلى المرأة أن تحلف نفسها وتذكر حالتها ، وما وصلت إليه من تأخر وتثوير على منفعها ، وأنها أهل لكل مسئولية ورأست **هدى شعراوي** « جمعية أصدقاء المثال مختار ووكالة جمعية إنقاذ الطفولة المشردة » . كما أنها اختيرت عضو شرف في جمعية يوم المستشفيات والإسعاف وجمعية الاتحاد النسائي الأردني والهلال الأحمر للسيدات المصريات وجمعية الأمل لأهم والنجم ومبرة الأميرة فريال ، لكل هذا فقد حصلت على الوساح الأكبر من نواشان

وتسمت للجمعية الجديدة باسم المرأة الجديدة . وأصدرت لأحة لها كما تشكل مجلس إدارتها برئاسة حرم محمد صديق بك على أن تكون الوكيل حرم أحمد بك شاكر . أما أمانة الصندوق فقد أسندت إلى السيدة **فهمى** ثابت وتم التصديق على قانون الجمعية في ٢٢ أبريل سنة ١٩٢٠ في منزل **هدى شعراوي** .

ضممت « جمعية المرأة الجديدة » سيدات مصريات يفرض إعلام شأن المرأة وعمل الخير من أجل الإنسانية جماعاً . وقسمت العناصر النسائية إلى ثلاث مؤسسات لمن الحق في الإدارة ومختارات من السيدات القادرات على التبرع للجمعية ونظ إلهن مسئولية الإشراف على الدواهي المالية بالجمعية . أما المشتركات فكان باقي العنصرات .

اتسم الجانب الإداري في الجمعية بالبعد عن الديمقراطية إذ إن اختيار مجلس الإدارة يتم بالانتخاب من المرشحات فقط ، كذلك عند قبول أو رفض أية عضو نص قانون الجمعية على عدم إيداء الأسباب ومعنى ذلك هو خضوع المشتركات لأهوام مجلس الإدارة سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو شخصية .

أما الأغراض الاجتماعية للجمعية فهي إلقاء محاضرات توعية للنساء في كافة المجالات ، وتشجيع الأشغال اليدوية ، وعمل سوق خيرية لتصريف المنتجات سنوياً مع إتفاق عائد تلك الأسواق على ترقية الجمعية وتوسيع نطاق خدماتها وطبع الخطب في كتيبات توزع على المشتركات .

أثار نشر برنامج جمعية « المرأة الجديدة » اهتماماً عاماً وسط المجتمع النسائي وتنافقت للمجلات النسائية في شرح مييزات هذه الجمعية والأهداف

كانت خلاصة آرائها بالنسبة للمرأة متباعدة من إيمانها الكامل بكفاءتها ومساواتها للرجل في كل القدرات، لذا استطاعت رفع السن الدنيا لزواج الفتاة إلى ١٦ عاماً وللفتى ١٨ عاماً وقد رأت أن نجاح الارتباط يأتي من الاقتناع الكامل المبني على المعرفة الجيدة قبل الزواج من خلال الاختلاط في محيط الأسرة كما أدلت بأنه لا بد من وضع قيود أمام الرجل للحيلولة دون الطلاق خوفاً على سلامة بطن بيت الزرجية، كما اعتبرت أن عدم تعليم المرأة تعطيها عالياً وفتح كافة آفاق المعرفة أمامها مثلاً في ذلك مثل الرجل سيؤدي حتماً إلى تأخر المجتمع وتخلفه عن ركب الحضارة.

كما أنها حاربت تعدد الزوجات لما رآته من إهانة ومذلة للمرأة وشعسات للأطفال فهو مناخ للعقد والناسفة التي تعوق النور النسبي للأطفال كما أنها مجال خصب للإسراف ومظهر للتخلف الاقتصادي.

أما بالنسبة لعمل المرأة فقد ناصرت عمل كل الفئات وكل الطبقات ولم تؤيد الانسحاب الزامي إلى تخصصات أنواع محددة من الأعمال والمهن للمرأة. وللإنصاف فإن الحكومات قد قدرت جهودها فحازت على الوشاح الأكبر من نيشان الكمال من الملك فاروق في حفل بدار الاتحاد النسائي. كما أنعم عليها رئيس الجمهورية اللبنانية بيمينالية الاستحقاق اللبناني الفخرية الذهبية في حفل استقبال أقامه لها بقصره بمطابق لما زارت لبنان. وأنعم عليها رئيس الجمهورية السورية بوشان الاستحقاق السوري الممتاز من الدرجة الأولى. وقدم لها «الملك عهد الله» نيشان الاستقلال وكانت هذه أول مرة يقدم فيها الملك عبد الله بوشان على سيدة ..

وعندما زارت هدى شعراوي بيت الله الحرام تصدقت بماله وقابلت الملك عهد العزيز آل سعود وعرضت عليه فكرة إنشاء مدرسة لتعليم الفتيات فحازت الفكرة القبول لديه كذلك فإن اسمها في الصين كان معروفاً أيضاً فقد كانت تعطف على الطلاب الصينيين بمصر كما عرفت في فرنسا بآثارها الأدبية، وساعدت مكتوبى أسبانيا والحبشة وتركيا كما عرفت في بقية الدول الغربية بما لها من مكانة ملحوظة في الهيئات النسائية، أما في الأقطار العربية فقد حظيت بما لم تحظ به سيدة في المجتمع منذ عدة قرون.

وفي الهدى كانت مكانتها في السجالات النسائي والسياسي رفيعة وحسناً على ذلك ما قالته السيدة «ساروجينا نادر» بليدة الهدى في المؤتمر الآسيوي إذ قدمت مندوبة مصر بقولها :

«إنها ليست فقط سيدة مصرية عظيمة بل تعد دون جدال من عظيمات نساء العالم في حضور خمسة عشر ألف سامع وسماعة».

توفيت هدى شعراوي في الثالث عشر من ديسمبر عام ١٩٤٧ وقد أرسل الملك فاروق والملكة والإمبراطورة فوزية وسمو الأميرة فائزة مندوبات عتهن للتعزية كما أرسلوا أكابيل من الزهور كذلك أرسلت مختلف الهيئات ومن بينها هيئة سويت «مهرة محمد علي» وسيدات الهلال الأحمر وكلية البنات بالزمالك وفروع الاتحاد النسائي ومدارسه بكافيل الزهور التي ودعتها إلى مولها الأخير.

الاتحاد النسائي المصري

بعد اختلاف هدى شعراوي مع سعد باشا، كونت في ١٦ مارس سنة ١٩٢٣ الاتحاد النسائي المصري وتركت «لجنة الوفد المركزية للسيدات» تحت رئاسة وكيلاتها السابقة السيدة شريفة رياض التي

لم تقم بعمل سياسي بل إنها انضمت لاحقاً بالاتحاد للنسائي.

وتضمن برنامج الاتحاد النسائي مطالب شاملة فقد طالب باستقلال مصر والسودان وحياد قناة السويس... حتى لا تستخدم في الحروب وعند مصالح مصر، كما يوكل لمصر حق الدفاع عنها ورفض تحمل ديون تركيا القديمة، وطالب بإلغاء الامتيازات الأجنبية، كما نادى بوضع قاعدة للمفاوضات مع بريطانيا ثم طالب بإدخال تغييرات على دستور مصر أممها وضع الديمقراطية السياسية موضع التنفيذ بأن تمنح المرأة حق الانتخاب والبقاء القناتين الاستثنائية والرجعية وقانون التعيينات وكذلك الاهتمام بتحسين الجيش المصري لأنه أهم وسيلة للدفاع عن الوطن الحبيب والسعي لتطوير كافة وسائل المواصلات السلكية واللاسلكية.

هذا في المجال السياسي، أما المجال الاجتماعي فقد دعا إلى نشر التعليم الابتدائي بصفة إلزامية وطالب بالإكثار من البعثات العلمية وفتح باب التعليم الثانوي والعالي أمام البنين وبنون التكيد بسمعة معينة مع تعليم الطلاب الصحة العامة والقانون والموسيقى للتهذيب النفوس وزيادة الوعي والبحث على استكمال الجامعة المصرية وتشجيع حركة الترجمة لما لها من أثر بالغ في نقل نفائس المعرفة وأمهار الكتب، وطالب بتطوير الصناعة وفتح باب الأسواق أمامها وحمايتها من المنافسة الأجنبية وتضييقها أمام المصريين خاصة بكافة الوسائل. وأخيراً معارضة المصنرات والمخدرات.

أما ما يخص الجانب النسائي، في مجال التعليم فقد طالبت بجعل الوظائف الإشرافية للمرأة والمطالبة بحقوقها المهتومة وقانون الانتخاب والسعي لحل المشاكل الأمرية بطريقة عادلة تضمن

للمرأة حريتها وإنسانيتها، وضع قانون يمنع تمديد الزوجات والمطالبة بحل الطلاق أمام القاضى وإلزام المطلق بالنفقة وزيادة من الحضانة للأطفال وغيرها من قوانين فى مجال الأحوال الشخصية.

كانت إذن مطالب الاتحاد النسائى دون جدال تحسم بالشعور والوعى والتجديد فى آن واحد، وإذا كان قد طالب الاتحاد بحق المرأة فى الانتخاب كأول حزب نسائى فإن تلك القضية ظلت ماثرة للجدل فى الصحف والمجلات إلى أن طرحها على ماهر سنة ١٩٢٨ فى البرلمان إذ تقدم بمشروع قانون يحول للنساء حق عضوية مجلس الشيوخ وتقدم فيها بعد كل من علوية باشا والمرابى باشا وأحمد رمزى بك بمشروع قانون يمنح المرأة حق الانتخاب ولكنها جميعا فشلت ولم تذل المرأة هذا الحق إلا فى عام ١٩٥٦.

كان الاتحاد النسائى كما سبق ذكره من أكبر الجمعيات النسائية وأكثرها وعياً وتنظيماً بل وأوسعها إمكانيات نظراً لكون رئيسه من طبقة أرسقراطية إذ إنها ابنة سلطان باشا وزوجة سواى قدير هو على شعراوى باشا. فكان لديها من الإمكانيات المالية سواه عن طريق زوجها أو والدها ما خولها الفرصة كاملة فى أن تتفق على الاتحاد وتتشى فيه المشاغل والملاهي والمسرورات والسداس، وتشجيع الفنون. كل ذلك على نفقتها الخاصة وكذا حتمورها المؤتمرات النسائية الدولية. كذلك منحها طبقته فرصة كافية لاستخدام الأمور وبنات البيوتات وزوجات السياسيين فى داخل حزبها ومن أجل الخدمة الاجتماعية. كما أنها استطاعت أن تؤسس مجلة الإيجبسيان فى عام ١٩٢٥ باللغة الفرنسية التى كانت توجدوا وكانت تنفق عليها من دخلها الخاص بالإضافة لمجلة المرأة الجديدة

أيضاً. ثم مجلة المصرية فى مرحلة متأخرة من الثلاثينيات.

الخلاصة:

فى أوقات الغفلة ومحاوله العاصر المناوئة للتطوير غسل العقول، ومحو ذاكرة الأمة المصرية بالإصرار على شيوع ثقافة الإخلام، والتبشير بترجيع حضارى يصيب أجيالاً من الشباب بالشلل للنام. يدعى أعداء للتطوير بأن للخلف والانعلاق على التراث يعنى عودة مضمودة إلى جذور الأمة. وكان الأصول تعنى التدهور، والتوقف عن مواكبة العصر، ويتصور دعاة الانعلاق على التراث بأن الشعب المصرى لا بد أن يعطى منزلاً عن حاضره أرضاعه الزائلة فلا يحسنها باقتساب أفضل وسائل التقنية العالمية. وإضا عليه أن يفرق فى أسجاد أسلافه يدهل منها دون أن يضيف من عدياته إبداعاً جديداً يضاف إلى رصيدهم التراث.

والحقيقة أن دعواهم ترمى إلى إرهاب العقل المصرى المبدع بترسيخ مبادئه خاطلة تؤدي إلى الإيهام بأن الاحتكاك الحضارى والتطوير الإنسانى يعنى خلعاً لجذور الأمة، وسباحة فى بحر عميقة الأغوار لا ملجأ منها ولا أمل فى البقاء. لأنها تعنى ذوبان للكيان المصرى فى كيانات إنسانية أخرى لا تمت له بصلة على الإطلاق.

نتيجة لهذا الوهم المقيم أضفى من ولجب من يتصدى للثقافة المصرية، ويعمل على كماله مسئولية التطوير، أن يعيد تذكير المواطنين بالبدعيات، وأن يلقى الضوء بأناءة على المنجزات التى تمت فى حقبة إنسانية سابقة بطرح الحقائق المرشدة للأجيال العاصرة من الشبان والشابات، نظراً لأن التطوير يعنى إعمال للعقل الواعى وتوعية الإدراك الناتج عن محصلة التعليم كما وكيفاء،

بالإضافة لتراكم محصلة الثقافة الفردية والجماعية للأمة. ومنه يمكن رائد التطوير الإمام، بما يعمل داخل مجتمعه من تيارات ثقافية وفكرية متنوعة، تساعد على إبداع رؤية مستقبلية لأوضاع الوطن السياسية والاجتماعية.

ولعل من أهم للمشاكل التى يواجهها الآن دعاة للتطوير هذا السيل الهائل من الأفكار المغلوطة والحسوسة على حد سواء، التى تدعو فى مجملها إلى تعجيب المرأة وتعجيب عقلها، بفرض عودة النساء إلى عصر العرمل، وما يترتب عليه من إخلال المؤسسات التعليمية بكل مراحلها من مدارس ومعاهد وجامعات، وبالتالي تمتع المرأة من ممارسة العمل أو المساهمة فى الإنتاج، ومن ثم يسقط حقها فى المشاركة السياسية، ويتم إبعادها عن التفاعل مع الحياة العامة بكل مفاهيمها.

والدعوة بهذا المضمون ظاهرها الحق وباطنها الباطل والبهتان، لأنها ترمى إلى إختزال نصف الطاقة المنتجة فى المجتمع المصرى، وقد ساعد على انتشارها شباب الطبقة الوسطى الذين وجدوا أن المنافسة أصححت ضارية بينهم وبين الفتيات فى سوق العمل. فى الوقت الذى استشرت فيه البطالة بين الجنسين. وعليه أسسوا دعواهم بالمناداة بعودة المرأة المؤهلة إلى البيت حتى لا تسلب الفرص المتاحة أمامهم، وقد استفادوا فى ترويج مبادئهم بعض الشعارات الدينية العقيمة، متجاهلين المواجهة الحقيقية لأحوال البطالة الفعلية، الناتجة عن سوء التخطيط وإهمال المال العام وتغفل أدوات الإنتاج وغياب المشروع القومى المحفز للإبداع.

كما أن دعواى تعجيب عقل المرأة وإهمار إنتاجية نصف المجتمع هى دعوة موجهة للجنسين معا أفزعتها زيادة التيارات المحافظة الواردة من دول اللطف وإيران التى ترغب فى فرض هيمنتها

المساواة على المنطقة من خلال ترويجها لأفكار سلفية، بالإضافة لمصعيا الدائب لشراء الكفالات والمقاول المصرية، وقيامها بتأسيس وسائل إعلامية توثب مبادئهم المحافظة في مصر بأساليب مظلمة تحت شعار الدين، خصوصاً وقد ظهرت عناصر هذا التيار كمستثمرين في مجالات عدة، منها التعليم والصحة والتجارة. مما أتاح لهم فرصة التعامل المباشر مع النساء ومن ثم تعرضهن على ترك التعليم ورفض العمل ومقاومة وسائل تنظيم الأسرة مما عوق مسيرتهن الحضارية ومفهم دورهن في الدولة.

وعليه اضطرت النساء أن يرفعن شعار الاكتفاء بالمتاع أمامهن من حقوق وتبني جميع الموروثات الثقافية البالية. وبالتالي أصبح من واجب الذخيرة للثقافة إعادة صياغة المفاهيم الاجتماعية للجسمين، ومساعدتهم على تخطي تلك المعوقات الفكرية والنفسية المختلفة من أمامهم. وإعادة التأكيد على التساوي في الكفاءة العقلية والنفسية للرجال والنساء، وإضمين في الاعتبار أن الصراع الحقيقي يكمن في زيادة الإنتاج الذي يتأسى بتكاتف عنصرى الأمة من الجسمين داخل مشروع قومي قادر على صهر الجميع في بوتقة الإبداع.

كما لا يفوتنا التذكير بأن (شيوخ تلك الأفكار) وخلق مناخ مفتعل للحوار حول قضية عمرها يزيد على أربعة عشر قرناً الآن، إنما يقصد من وراءها إهدار طاقة الأمة فيما لا يفيد، مما يقرّب عليه إبعاد مصر عن أداء دورها الريادي في المنطقة العربية والشرق أوسطية. وهي بهذا الشكل تكون مؤامرة محبوكة من أطراف لها مصلحة مباشرة في تقييد مصر. وقد استخدمت فيها عناصر مصرية غير واعية بحجم المتأمرين وهم كثر لكل منهم هدفه المصنم والوطن في آن واحد.

برنامج الاتحاد اللسانى

أولاً: الاستقلال التام لمصر والسودان.

ثانياً: التمسك بحياد قناة السويس حسبما تحدده الفرامانات والمعاهدات على أن يوكل لمصر المحافظة على هذا الحياد كما كانت الحال قبل الاحتلال.

ثالثاً: عدم التقيد بتصريفات إنجلترا في الأراضي المصرية سواء بالنسبة لنفسها أو للدول وكذلك عدم التقيد بالاتفاقات التي سبقت دون أن تقرها الأمة خصوصاً اتفاقية السودان وتصريفات إنجلترا فيه وتصريح ٢٨ فبراير وما يهتلى عليه من القوانين والإجراءات.

رابعاً: عدم الاعتراف بما ورد في معاهدة لوزان سنة ١٩٢٣ من تمصيل للخرانة المصرية قسمًا من ديون تركيا القديمة فإن سيادة تركيا على مصر زالت وليس لها عليها حق ما.

خامساً: الامتنيازات الأجنبية تمل حلاً ودياً بين حكومة مصر المستقلة (المملكة التصريف) من جهة وبين الدول ذوات الشأن من جهة أخرى.

سادساً: إذا رأت الأمة وجوب الدخول في مفاوضات مع إنجلترا لاسترداد حقها المستصحب فليكن بشرط أن تصرح الهيئة المنتخبة لإجراء المفاوضات بقاعدة صريحة وشرط أن تقبل إنجلترا مبدأها هذه للتفاوض حتى تكون المفاوضات مفعلة ولا تقفل كما حصل مرتين.

وسالط بأن يعدل الدستور على أساس أن السودان جزء لا يتجزأ من مصر مع تعديل سائر المواد التي يقتضيها هذا النص وتسمية تضمن سيادة مصر في بقاعها حتى لا تكون لإنجلترا مصالح خاصة هناك كأن تنقل ديون السودان إلى مصر وتسلم الخزائن لمصر أو توقف أعمالها حتى تباشرها لجنة فنية مصرية أو غير ذلك مما يراه الإخصائيين وإعادة النظر بما يتفق وسلطة الأمة وسيدانها في المراد المتعلقة بالأحكام المرفقة. حرية

الصحافة - حرية الاجتماع - التعبير في مجلس الشيوخ - التشريع في غياب البرلمان - تعيين الضباط وعزلهم - صيغة بمن الملك - استجواب الوزراء - وغير ذلك مما يرى تعديله.

(أ) تصديق قوانين الانتخاب بما يلائم لوائح البلاد المتعددة سيما جعل الانتخاب بدرجة واحدة.

(ب) إلغاء القوانين الاستثنائية والرجعية أو تعديلها:

١ - سواء ما صدر منها قبل الحرب - قانون الاجتماع، قانون المطبوعات، إحالة الصحفيين على محكمة الجنايات - قانون التجمهر - التقى الإدارى - المحاكم المخصوصة.

٢ - أو ما صدر منها بعد الحرب: قانون الأحكام العرفية - قانون الاجتماعات.

٣ - مراجعة التعديلات التي أدخلت على قانون العقوبات بشكل يلائم روح العصر.

٤ - استدرارك ما يمكن استدراركه من قوانين التضييقات.

٥ - الدفاع:

(أ) وضع أساس شامل في البنية في تنظيم الجيش والبحرية والطيران بقدر ما تقتضيه سعة البلاد.

(ب) تنظيم وسائل النقل والمواصلات البرية والبحرية والجوية والتلغرافية والتليفزيونية وتوزيع الإيرادات المصرية على هذه الأسلحة إلى أقصى حد تسمح به الميزانية من كل عام.

(ج) للتدريج في إلقاء مقاليد هذه الأمور إلى أيد مصرية عند نهاية مدة محدودة.

القسم الاجتماعى

أولاً: المبادرة بتقليص حكم الدستور الخاص بشعر التنظيم في جميع أنحاء النظر بصفة إلزامية.

ثانياً: إدخال التعليم الدينى والخلقى في

عموم المدارس.

ثالثاً: الإكثار من البعثات العلمية وخصها بالعاية التي هي في أشد الحاجة إليها الآن وبانتقاء المشرفين عليها من رجال التعليم الوطنيين الأكفاء.

رابعاً: جعل التعليم الثانوي والعالي غير مفقود بأي من مساعدة في نشر التعليم.

خامساً: إدخال القواعد الأولية من علم الصحة ومبادئ القانون العام وحيداً لو أدخل أيضاً فن الموسيقى لما له من الأثر في تهذيب النفوس.

سادساً: التعجيل في إنشاء الجامعة وإنشاء لجنة لترجمة النصوص من المؤلفات الأجنبية الحديثة إلى اللغة العربية لأن هذا هو السبيل الوحيد لاستقلال التعليم باللغة العربية.

سابعاً: سن الأنظمة المشجعة للصناعات الوطنية والأهم في ذلك:

(أ) تعديل أنظمة الجمارك حتى تكون واقية لحماية المصنوعات الوطنية من مزاحمة المصنوعات الأجنبية خصوصاً الكمالية منها.

(ب) تشجيع مجال الصناعة بإقرارها النفوذ ما دامت مضمونة السداد.

(ج) البحث على إقامة مصانع متنوعة وتنظيم الأسواق في الداخل والخارج لعرض بضائعهم وتصريفها.

(د) ومنع حد إعطاء الامتيازات التجارية للأجانب ووقفها عند الحد الضروري منها.

ثامناً: إصدار القوانين اللازمة لمحاربة المخدرات والمسكرات صيانة للأخلاق وحفاظاً على النسل.

تاسعاً: محاربة البغاء وتطهير البلاد من هذه الموبقات القاتلة للدين والشرف والصحة.

عاشراً: العمل على تعميم المستشفيات

في جميع مراكز القطر سيما مستشفيات الأمراض المعدية والسرية وأمراض البلهارسيا والإكلستوما والعمل على تقليل أضرارها إن لم يمكن إيلانتها.

حادي عشر: إقامة ملاجئ الشيوخ والعجزة وإنشاء السبيل منعاً للتسول.

ثاني عشر: إصدار قانون يلزم الآباء بمسئولية الحداية بأطفالهم إلى سن الرشد ومنعهم من التسول أو انتهاك حرمت الآداب الصرمية.

ثالث عشر: تنظيم السجون بحيث تكون كمدرسة يدخلها المجرم ويخرج منها صالحاً للعمل النافع بعيداً عن الإجرام كما يجب أن يميز المسجونون السياسيون بعاملة خاصة.

رابع عشر: محاربة البدع والخرافات التي تتعارض مع العلم الصحيح وذلك بأن:

(أ) يضرب على أيدي الدجالين.

(ب) عدم إعطاء رخص لإقامة الزار.

خامس عشر: إنشاء مصحات للأطفال الفقراء يتقدمها الضعفاء والناقهون لاسترداد قواهم وتكون صيفاً في جهة مناسبة كإسكندرية أو بورسعيد وفي الشتاء في جهة كالأقصر أو حلوان.

سادس عشر: إنشاء بساتين داخل المدن الأهلية مع إيجاد ملاحظات وطنية أو أجنبية عدد الضرورة لمراقبة أطفال التفقيرات اللاتي يذهبن للتكسب بينما تكون أطفالهن في هذه الحدائق الهادئة تحت مراقبة هذه المربيات.

سابع عشر: سن قانون يحمي الولد العاملة من استغلال الرأسماليين.

ثامن عشر: تعميم النقابات الزراعية في أنحاء القطر.

تاسع عشر: إدخال زراعات خلاف القطن حتى لا تعتمد ثروة البلاد على محصول واحد.

القسم النسوي

لا حاجة للتدليل على أن أعمال النساء اللاتي هن نصف مجموع الأمة يمثلن حركة تقدمها جميعاً ولا حاجة للاستهجاد بالتاريخ في مواطن عدة على أن رقي الأمم مرتبط طرذا وعكسا برقي النساء فيها فمن إذا طابنا بإصلاح النساء خاصة فلنسا نؤثر أنفسنا على غريزنا من عناصر الأمة ولكننا نعرف أن في إصلاح المرأة (إصلاحاً للمجموع.

ولما كان الدين الإسلامي يأمر بتسوية الجنسين في أمور شتى لا شك أن التعليم أحدها فلنهد الأسباب لنح على الحكومة والبرلمان والصحافة وطلاب الإصلاح الحقيقي أن يؤازرونا في هذا الباب الذي هو أولى الإصلاحات بالبدء.

ولا يمتدنا صرف هذا إلى التعليم من المطالبة بحقوق المرأة المهضومة ولنا بذلك مطلب بدعة ولكننا نطالب بالحقوق التي اعترف بها الدين والحق.

ولذلك نطلب:

أولاً: مساواة الجنسين في التعليم، وفتح أبواب التعليم العالي وامتحاناته لمن يهمها ذلك من الفتيات، تشجيعاً للتبرع من لها مواهب خاصة (ولا يفتونا ذكر مدام كوري مكتشفة الراديوم استشهاده على نبوغ المرأة) وتسهيلاً للتكسب لمن تحتاج منهن ورفقا لمستوى العقيلة العامة في البلاد.

ثانياً: الإكثار من المدارس الثانوية للبنات ويبدأ بعواصم المديرية ثم للمراكز وهكذا.

ثالثاً: فصل إدارة تعليم البنات عن تعليم البنين (كما فعلت مراقبة التعليم الابتدائي عن التعليم الأولى على ما بينهما من الشبه).

رابعاً: إحلال الخبرات بشئون التعليم النساء محل الرجال في كل فروع التعليم

النسوى ومراقبته تدريجيا بحيث لا يبقى فيها واحد من الرجال فى نهاية مدة معينة لأنهن أدرى بحاجة الفخاة وأكثر عناية بالسهر عليها.

خامساً: تعديل قانون الانتخاب بإشراك النساء مع الرجال فى حق الانتخاب ولو بقيود فى الدور القادم كاشتراط التعليم أو دفعها نصاباً معيناً على ما لها من الملك ولا يكون من الإنصاف الاعتراض على إشراك هذه الطبقة من النساء سيما وقانون الانتخاب يجعل للرجل الأمى والعالى من الملك حقاً فى أن ينتخب ويتخبط وليس من المعقول ولا من العدل وأغلبية

الرجال كذلك أن تعدم المرأة مع الشروط المتقدمة من المساواة بمثل هذا الجمهور من الرجال كما أنه ليس من العدل أن تخضع النساء للتشريع ويخرجن آثاره وعن نصف الهيئة الاجتماعية دون أن يكون لهن رأى فى وضعه.

سادساً: إصلاح القانونين العملية للملاقة الزوجية وجعلها منطبقة على ما أرادته روح الدين من إقامة العدل ونشر السلام بين الأسر وإحكام الروابط العائلية. وذلك بأن:

١ - سن قانون يمنع تعدد الزوجات إلا ضرورة كأن تكون الزوجة عقيماً أو

مریضة بمرض يمنعها من أداء وتليفيها الزوجية وفى هذه الحالات يجب أن يثبت ذلك الطبيب الشرعى.

٢ - سن قانون يلزم المطلق ألا يطلق زوجه إلا أمام القاضى الشرعى والقاضى عليه معالجة للتوفيق بحضور حكم من أهلها قبل الحكم بالطلاق طبقاً لنص الشرع الشريف.

سابعاً: العمل مع الدول الأجنبية على نيل رضاها باعتبار الأحكام الشرعية التى تصدر بالنفقة واجبة النفاذ أينما وجد المحكوم عليه وفى أرض أجنبية. ■



من الحجاب - إلى السفور - إلى الحجاب

إطالة على

الحركة النسائية في القرن العشرين

الذي يمثل رؤية مستقبلية إضافية بما تتضمنه من حلول طموحة لما يمتدح للمدح لوطنه سياسياً واجتماعياً.

تلك كانت مقدمة ضرورية لتوضيح ما كان لبرود للتطوير الأوائل من إسهامات في إيقاظ الوعي النسائي بأوضاعهن اللانسانية. وبالتالي لا أشعر بغضاضة للتأكيد على ما سجله المفكرون من أن الفضل في ميلاد الحركة النسائية يعود للرجال، لأنه في ظل تقدم الرجل عن المرأة في مجالي التعليم والعمل، فإنه من البديهي أن تكون له اليد الطولى في التنبيه وفي مص وضعيتها السيئة. المهم أن المرأة استجابت بدرجات متفاوتة لنداء للتطوير وسعت لتغيير أوضاعها من وقتها.

بوثة واحدة لتحقيق التقدم وإنجاح مشروع الأمة.

ولهذا فإنه بارتفاع صيحة للتطوير في النصف الثاني من القرن الماضي التي كان لها الفضل الأول في ظهور الحركة النسائية. نظراً لأن التطوير في أبسط معانيه يعنى إعمال العقل وتوعية الإدراك الذي يتأتى من محصلة للتعليم كيداً وكماً بالإضافة لاحتاج الثقافة الفردية والجماعية، مما يجعل رائد للتطوير قادراً على الإلهام بما يخور بالمجتمع من تيارات فكرية وثقافية متفرعة. تلك التيارات التي تمثل دون شك مصالح وطموحات شرائح المجتمع ككل. ومن ثم تكون شهيدياً طبيعياً للإفراز الإبداعي

ق إن إشكالية جمود الحركة النسائية بعد نضال دام قرابة القرن من الزمان، ثم تراخيها في التمسك بما حصلت عليه من مكاسب على الصعيدين السياسي والاجتماعي تعد من الأمور بالغة التعقيد. وبالتالي أصبحت الحاجة ماسة إلى نظرة فاحصة متأنية لتأصيل الداء وإيجاد الدواء، واضعين في الاعتبار أنه كلما تقدم المجتمع وازدهر، استطاعت المرأة لكسب المزيد من حقوقها، وتؤكد الاهتمام بدورها في نسج الأمة الاجتماعية، ومعنى آخر فإن للمرأة تتفاعل وتتجذّر إبان المد الثوري والنضال القومي وتتراجع بتراجيع المشروع القومي الشامل الذي ينتج في صهر المجتمع في

ولطريق ما قلناه سالفاً فإن التعليم وما يتضمنه من تحديث خرج على يد محمد علي في مطلع القرن الماضي، وإن قصر تعليم الإناث على فن التسمير، ثم جاءت مدرسة السوروية للتفنيات في عهد الخديوي (إسماعيل) لتفتح المجال لمزيد من فرص التعليم للمرأة. وقد أكتبت تلك العملية التعليمية المحدودة صدور أطروحات عديدة للطهطاوي كان من أبرزها (المرشد الأمين لتعليم البنات والبنين) الذي كان بمثابة خطاب مفتوح لوعي الأمة من الجنسيتين.

وتلا ذلك صيحات للنخبة من مثقفي مصر أمثال الأفغاني ومحمد عبده وإطفي السيد وعلى يوسف وآخرين. فظهرت أشعار عاتقة التيمورية الوطنية في عام ١٨٦٩ ولسنوات طويلة بعدها، كما ظهرت في بعض الصالونات الأدبية في قصور الأميرات كصالون (نازلي فاضل) الذي مهد مناهجاً خصباً لاستقبال مؤلفات قاسم أمين عن تحرير المرأة عام ١٨٩٩ ثم المرأة الجديدة عام ١٩٠١، مما دفع المرأة للمشاركة في القضية الوطنية الكلية آنذاك. وكانت ثورة عرابي تعد السلك الأول لاختيار صلاحية مشاركتها. نظراً لأن الحركة النسائية لم تنطلق بمعزل عن الحركة الوطنية فقد ولدت بمرورها وانطوت صفحاتها بانطوائها. وظهرت إسهامات المرأة الأولى في تمضيدها لثورة عرابي في الشارع المصري. مما جعل (برودي) السحامي الإنجليزى الذي تولي الدفاع عن عرابي بتكليف من (بلنت) يسجل دورها في جمع التبرعات للمتضارين بعد شرب الإسكندرية، كما أشاد بقدرتهن على تحضير لوازم الجرحى وإرسالها للأطباء لأن معركة كفر الدوار، بل إن (برودي) لم ينكر حجم التكاثر النسائي إلى ضم أميرات من البيت المالكي خلف (عرابي) في مطالبه العاتلة فيما عدا أم الخديوي

توفيق وزوجته، لدرجة أن (توفيق) قد جهز بالشكوى لبرودي في سجل تفصيله عن متاعب السلطة في مصر وكان على رأسها أسنة المصريات وإلزام المصحيين.

وتجحت المرأة في اختبار ذلتها واندفعت في إصدار العديد من السجلات النسائية منها على سبيل المثال لا للحصر (مجلة السيدات) لهند نوفل ١٨٩٢ و(مجلى (الهولم، والمرأة في الإسلام) ١٩٠٠، ثم (شجرة الدر) ١٩٠١ (ومجلة السعادة) ١٩٠٢ و(السيدات والبنات) ١٩٠٣، وتلا ذلك مجلة (فتاة الشرق) ١٩٠٦ و(ترقية المرأة) ١٩٠٨ (وفتاة النيل) ١٩١٣- إلخ. وبالرغم من ازدياد عدد الداعيات للحركة النسائية إلا أن الاستجابة كانت محدودة. لهذا استلزم المفكر (شبلي شميل) إفسال المرأة لأوضاعها وكذا للشرائح المروضة لحقوقها ونوره بشدة إلى أن تقدم المرأة وقع على عاتقها وجهدها في تحسين أوضاعها. وقد شاركه (إطفي السيد) لراي نفسه وأضاف بأن مسؤولية تخلف المرأة عن قبولها الظلم دون أن تسعى لتغييره بنفسها. لهذا فتح أبواب مجلة (الجريدة) التي كان يرأسها للأعلام النسائية كي تعبر فيها عن مشاكلها ومصلحتها.

وتنشجع من رواد التنوير من الرجال اندفعت (ملك حفني ناصف) التي لقبته (بباعدة البادية) في حق التنوير عندما نشرت كتابها الشهير (نساءيات) الذي تعرض للعديد من مشاكل المرأة المصرية وطرح التفكير من الحلول المناسبة لمصرها. كما أنها كونت في عام ١٩١٠ (الاتحاد النسائي التهديبي) بهوليوليس حيث وضعت برنامجاً شاملاً لتوعية النساء، صحبته بسلسلة من الندوات التي تعرضت فيها لقضايا الأسرة ونادت بفتح مدارس للإناث وبالجمانية للتعليم الأولى،

كما حضرت على جمع التبرعات من القادرين للفرض نفسه وفتح مدرسة للطلب للتفنيات، كما شاركت في العمل السياسي بتكوين (جمعية الهلال الأحمر) التي كانت قد المجاهدين الليبيين بالمعونات لصعد الطليان عام ١٩١١. فكان لهذه المرأة فضل الريادة رغم موتها المبكر في عام ١٩١٨.

ولما كان من المعلوم أن النشاط الحزبي في أية بقعة من العالم يعد دون جدال جزءاً من النظام العام للدولة سياسياً كان أو اجتماعياً فهذا عليت الدراسات السياسية بإلقاء الضوء الكاشف على الأحزاب، كي تتعلم من تقديم الوعي السياسي لشرائح الأمة سواء النخبة السياسية أو المعارضة. لأن ما يتمخض عن ممارساتها معاً يمكن سلباً وإيجاباً على عناصر الأمة رجالها ونسائها. كما أنه من الثابت تاريخياً أن الأحزاب السياسية التي تكونت مع مطلع القرن الحالي وتعددت عام ١٩٠٧ الذي يعد عام الأحزاب المصرية. قد شهد حروفاً عن ضم أية عناصر نسائية داخل تكويناتها لتفعلها على الساحة، نظراً لأن الأحزاب كانت تمثل شريحة اجتماعية شديدة الفصومية والاضائة في آن واحد حيث كانت تمثل الأرستقراطية المصرية أو كبار ملاك الأراضي الزراعية وعناصر من الرأسمالية المصرية التي أثرت من التجارة مع المستعمر أو من خلال المضاربة في البورصة وتلك الشرائح كانت قادرة على تعظيم بناتهن على نفقتهن الخاصة داخل وخارج مصر وبالتالي لم تعبأ كثيراً بوضعية المرأة خصوصاً وأن زيجاتهم إما يلتصقن لأسر تركية أو أجنبية حتى العزب الوطني الذي تكون عام ١٩٠٧ وكان يضم الانجليزيا المصرية واعتمدت على الثقافة الدينية والوالاء لتركيا قد أغفل عن عمد ضم عناصر نسائية، بل إنه أجل

بحث جميع القضايا الاقتصادية ، وكذا القضايا المحورية كالديمقراطية إلى ما بعد الجلاء تطبيقاً لشعاره المعلن آنذاك لا مفاضلة إلا بعد الجلاء.

لهذا تعد ثورة ١٩١٩ بصندوق ثورة الأمة للمصرية، تلك الثورة التي فتحت الباب على مصراعيه للحركة النسائية تنظيراً من خلال تكوينات حزبية فاعلة وعملياً حيث المشاركة للمهموسة في مراحل من الثورة في الشارع المصري بعد ذلك. ولتؤكد تطبيقاً أن الحركة للنسائية تزدهر بازدهار المد الثوري وتركز بروكده، تحيا في مناخ المشروع القومي للمثل في الحركة الوطنية ضد الاستعمار وتخدم عندما يخير أو يغيب المشروع القومي.

وعليه نجد (هدى شعراوي) تكون في ذروة الثورة اللجنة الوفدية المركزية للنساء كمحصلة لمشاركة المرأة عملياً في محاربة المستعمر، سواء بقطع أسلاك التلغرافات وخطوط السكك الحديدية أو في الهجوم على مراكز حيز البولنديين المعتقلين في السجون أو عندما تعرض للإبادة الجماعية التي مارستها قوات الاحتلال وشملت قرى بأكملها كانت تقتصنها جراً. بالإضافة إلى المظاهرات التي جابت شوارع العاصمة وسقطت شهيدات فيها أمثال (شفقة محمد، فهمة رياض، وعائشة عمر، وحيدة خليل) وأخرى مجهولات، لتفسح الطريق لانتقاد اجتماع (الكنيسة القبطية) في ١٣ ديسمبر سنة ١٩١٩ التي خرجت منها المظاهرات لتحتج النساء على نفى الزعماء وعلى المعاملة الوحشية التي تعرض لها الشعب المصري، كما احتجت على وجود وزارة وهبة باشا، صديقة المستعمر وعلى رفض دخول مصر مؤتمر الصلح وإقرار حقها في الاستقلال طبقاً لمبادئ (واشنطن) كما سجلن رفهنن للحماية شكلاً ومضموناً.

وليس خافياً على المؤرخين أن المرأة المصرية بهذا الدور تكون قد وضعت اللبنة الأولى لنشاطها الحزبي الذي بادر بفرض وجودها في المجال السياسي بعد أن أرزتها فئات متنوعة من النساء منهن صحفيات ورفانات أمثال روزاليوسف وغيرها. فاكتمبت قوة دفع جديدة ظهرت في مقاطعتها (للجنة ملار) يناير ١٩٢٠. حتى أن مراسل للناسيمز البريطاني (تشيرويل) قد سجل هذه الواقعة بعد أن أطلع على عريضة مقاطعة النساء للجنة المذكورة والتي بلغ عدد المواقعات عليها اثنتين وسبعين سيدة من زوجات النواب المصريين والأعيان والموطنين والمحامين وغيرهم. بالإضافة إلى احتجاج المصريات على مشروع رى السودان ثم تجاوزات حكومة (عحلى يكن) التي عطلت الحسكس وقرضت الأحكام العرفية والقوانين الاستثنائية وكذا محاولاتها للإيقاع بين سعد زغلول والسراي من جهة أو في ترافيعها عن الأهداف الوطنية أثناء المفاوضات مع بريطانيا من جهة أخرى.

والحقيقة أن الكاتبة الأمريكية (جريس تومسون) قد أشادت بدور المرأة المولكب للأحداث وفندت خطأ الفكرة المعروفة عن المصريات في مؤلفها المعروف (الزغوليات) الذي أوضحته فيه مدى إصرار (صفية زغلول) على البقاء في مصر لاستكمال نضال سعد في جمع شمل الأمة بعد نفيع للمرة الثانية لجزيرة (سيشل) ١٩٢١ حتى لقيت (بأم المصريين).

وفي عام ١٩٢٣ لم يكن هناك تجمع نسائي بالمعنى الاصطلاحي خارج نطاق اللجنة الوفدية برئاسة (هدى شعراوي) حتى انفصلت عن حزب الأغلبية بجرأة وكونت (الاتحاد النسائي) بعد اختلافها في للرأي مع زعيم الأمة حول حقوق المرأة في دستور ١٩٢٣. هذا الدستور

الذي لم يمنح المرأة حق التصويت في الانتخابات. ثم شرعت في دمج جميعي (المرأة الجديدة) و(الرقى الأبدى للسيدات) في جمعية واحدة عرفت بجمعية «المرأة الجديدة». تحت رعاية الأميرة (أمينة حليم) مع احتفاظ (هدى شعراوى) بالإشراف على جميع أنشطة وبيانات الجمعية الجديدة. وكان الغرض من وراء ضم الأميرة المذكورة الحصول على تبرعات من الأسرة المالكة لنشطة النشاطات النسائية المتنوعة. والحق يقال إن أسلوب التعامل سواء في الاتحاد أو الجمعية قد بعد عن الديمقراطية المرجوة أثناء اتخاذ قراراته حيث قصر حق اختيار مجلس الإدارة على المؤسسات فقط. وبالتالي يكون العمل النسائي وجه آخر من أوجه العمل الحزبي في مصر الذي امتثل لقرار الصفاة والنخبة السياسية فقط. لهذا كانت مساحة الديمقراطية محدودة للغاية، وإن كانت تلك المساحة من الديمقراطية تعد رائدة للنشاط الحزبي في العالم الثالث تقريباً.

وقد ركز (الاتحاد النسائي) على استقلال مصر والسودان وحياد قناة السويس، ودافع عن حق مصر في رفعمنها تحمل ديون تركيا القديمة وطالبت بإلغاء الامتيازات ووضع قاعدة للمفاوضات مع المستعمر. وتلك المطالب كانت جزءاً من مطالب الحركة الوطنية. وإن انفردت بالمطالبة بإدخال تعديلات جوهرية على دستور ١٩٢٣ يعطى المرأة حقوقها السياسية ومزيداً من فرص التعليم والعمل. حتى إنها نجحت في الضغط على (على ماهر) ١٩٢٨ مما اضطره للتقدم بالمشروع الذي عرض على البرلمان ولكنه رفض بإجماع الرجال. والحقيقة أن وعى الاتحاد النسائي بأهمية الحقوق قد تجلت في المطالبة بتوسيع قاعدة التعليم كماً وكيفاً وفتح فرص للترقي للمناصب العليا أمام النساء. كما

اهتمت بترجمة أمهات الكتب ووزعتها بالجان على الصنوبرات بالإضافة إلى اهتمامها الأساسي الذي تبلور في الحصول على قانون الأحوال الشخصية الصادر عام ١٩٢٩.

ولعل أهم ما شجع (هدى شعراوي) وأخريات على طرق تلك الأبواب المغقة ما توفر لديهن من إمكانيات مادية، كما أن رعاية أميرات البيت المالك للحركة النسائية كانت بمثابة مرحلة أساسية لدعوم الوعي النسائي وإشاعة التدوير. وإذا ما أخذنا في الاعتبار ما كان عليه الوضع الاقتصادي المستغل من المستعمر في مصر آنذاك، كما أنه لا يعيب المرأة تبنى طبقة بعينها لقضاياها ومحاولة الأخذ بيدها خصوصاً وأنها كانت الأوفر ثقاته ومالا.

وتوالى ظهور الجمعيات النسائية التي جمعت بين العمل الاجتماعي والسياسي والعمل الصحفي في الثلاثينيات، فظهر لكل جمعية نسائية تقريباً صحيفة تجر عن توجهاتها.. منها (نهضة السيدات المصريات) برئاسة (نبوية أحمد) التي تعارفت مع الإخوان المسلمين وإن لم تغفل قضايا التعليم وطايت بتوجيه أموال الزكاة لبناء مدارس للإناث، وساهمت في حل مشكلة المهور العالية، كما خرجت من أحضانها جمعية (نشر الفضيلة والآداب) برئاسة (ملك سعد) رئيسة تحرير مجلة (الجنس اللطيف) وقد اهتمت بمحاربة تجارة الرقيق الأبيض وأنشأت مراكز لإيواء اللقيطات حيث بلغ عدد المستفيدات مائة وسبعين لقيطة تم تعليمهن بالإضافة إلى القراءة والكتابة حرفة يعميشن منها. وقد عملن داخل الجمعية وخارجها. وكانت تعقد جلسات الجمعيتين بالجامعة الأمريكية أسبوعياً.

كما أسست (منيرة ثابت) مجلة وجمعية (الأمل عام ١٩٢٥) لتحل محل

اللجنة المركزية للسيدات الوفديات. واشغلت السيدة المذكورة ومجلتها بقضايا الثقافة والتطوير فهي من أوائل الحاصلات على ليسانس الحقوق من المصريين ببوايس، وركزت دعواها على زيادة المدارس الثانوية والعالية للنساء بحق تولى الوظائف القيادية، كما أصدرت العديد من المقالات المنادية بحق المرأة في عضوية المجالس الأدبية وحق التصويت. وقد نددت بقوانين الأحوال الشخصية المجحفة بالمرأة. وقد تعرضت لحملة من التشهير والاتهام بالإلحاد والكفر من أحد شيوخ الأزهر (الشيخ أبو الفضل الجيزلوي) واستطاعت حرض دعاوى الشيخ المذكور عندما أعلنت على صفحات (الأمل) أن سبب الاتهام أنها جرأت على مناقشة ميزانية الدولة ومخصصاتها وكان من بينها مخصصات (لشيخ أبو الفضل) فهل مناقشتها لهذه المخصصات يعد إلحاداً أو خروجاً على الدين.

وعلى النقيض نفسه وعلى غرار الجمعيات ذات الطابع التحقيفي الاجتماعي (جمعية أمهات المستقبل) برئاسة (كرمية حسين فهمي باشا) التي نجحت في جمع مخصصات مالية من ولادة الخديوي توفيق وجهتها لتشيد أول معهد علمي لتعليم الفتيات الفقيرات بشارع مجلس الأمة في عام ١٩٢٣ تملن فيه فنون الحياكة والتطريز والصحة العامة، والعناية بالأسرة وبعد نجاحه تمكنت الجمعية من إنشاء معهد آخر في عام ١٩٣٠ جمعت أمواله من زوجات الأمراء والوزراء وأثرته (تقيدة علام) فألحقت به مكتبة ضخمة زخرت بأسهات الكتب القديمة والحديثة، كما ألحقت به مقراً لتدريس الفنون الرفيعة كالرسم والنحت والتصوير والموسيقى للراغبات مجاناً.

ثم أصدرت (تليدة علام) مجلة (أمهات المستقبل) الأسبوعية التي فتحت أبوابها للآدبيات والصحفيات وقد التحقت بها زوجة توفيق الحكيم، كما أن (مى زيادة) كانت ضمن كاتباتها البارزات. وقد قادت حملة لإقناع وزير التعليم بضم المعاهد التي تم إنشاؤها بما فيها معهد اللغات الأوروبية الجديدة إلى وزارة المعارف لتحظى برعايتها والإنفاق عليها. والحقبة أن (تقيدة علام) ومجلتها قد كانت لها مواقف سياسية مناهضة للورد ومؤيدة لسياسة صدقي باشا بعد أن نجح في تقديم تبرعات مالية لمشاريعها التعليمية، بالإضافة إلى موافقته على إدخال خريجات معاهد (أمهات المستقبل) لخدمة التجارة المتوسطة التي كانت حكرًا على البينين، كما تعهد صدقي بتوفير وظائف كتابية حكومية لخريجات (مدارس المستقبل) مما دعم أوضاع التعاون بين جمعية أمهات المستقبل وبين صدقي.

مما سبق وكسبح أن مرحلة العشرينيات وحتى الأربعينيات قد زخرت بمجموعة من الأحزاب والجمعيات النسائية التي ارتبط وجودها بالحركة الوطنية ومناهضة بريطانيا وكان لكل منها مواقف سياسية واجتماعية محدودة. وإن اقتصرنا الحركة النسائية على طائفة من الهوايات من الشريحة العليا من المجتمع في العواصم الكبرى ولم تغفل لقاع الريف نظراً لحالة الحركة من جهة، ولعدم توفر المؤسسات التعليمية في القرى من جهة أخرى، ولم تمس الحركة النسائية قاع المجتمع في الحقيقة إلا بعد ١٩٥٢.

المهم أن مرحلة الأربعينيات شهدت ظهور حزبين نسايبين كما شهدت تفاعلاً أكثر نمصاً عام (١٩٤٦) بظهور الحركة الطلابية والعالمية. حيث تأسس في عام ١٩٤٢ (الحزب النسائي المصري)

برئاسة (فاطمة نعمت راشد). وقد تكون على أنقاض الاتحاد النسائي الذي أصابه الجمود والشيخوخة، واقتصرت نشاطاته على أعمال البر والإحسان. ولعلها كانت المرة الأولى التي تنادى فيها المرأة بالمساواة الكاملة مع الرجل في الحقوق والواجبات، في التوظيف والوظائف، في الأجر وساعات العمل، في التمثيل النيابي والانتخابي على حد سواء، كما طالبت بحق تكوين نقابات للمعاملات في المصانع وبحق الحصول على إجازة مدفوعة الأجر أثناء الوضع وربع سن حضانة الأم للأطفال حتى السادسة عشرة.

وكإفراز من إفرازات ما بعد الحرب الثانية وكثرة عدد المنظمات والعمليات في قطاعات متنوعة في الدولة تكون (اتحاد بنت النيل) عام ١٩٤٩ برئاسة الدكتورة (درية شفيق) فركزت على قضايا الإعلام والصحافة وإقامة الندوات وتعاليت صيحاتها الغاضبة على أوضاع المرأة المسجونة داخل التقاليد الصارمة ومحاولة بأسياج من الجهل والتخلف وثقل التجربة بالحياة اليومية. مما أوجعها بالدور الأساسي في تطوير المجتمع، وأفقد المجتمع نصف طاقته الإنتاجية. نتيجة لتكريس مبدأ أحادية الأبوة في التربية، والهدد الشديد عن فهم مشروعية الرأي النسبي الذي يرشد القرار السياسي في الدولة بفهم قيمة المرأة فهمًا صحيحًا.

وكمحصلة لمحاولات الحركة النسائية فقد صدر قانون يسمح للمرأة بالاجتماع بين الزواج والعمل في عام ١٩٣٦. بعد اتصال طويل من (نبوية موسى) التي اتخذت من مجلة (الثقاة) الأسبوعية مثيرًا لتشجيع الرأسمالية الوفدية على المساهمة في حل مشكلة المدرسات المقالات وأزمة تعليم الفتيات خصوصًا وبعد أن فتحت الجامعة أبوابها وأصبحت الخريجات يتوافدن على الحياة العامة،

ولعل عام ١٩٢٥ يعد من الأعوام المشهود بها في مجال التعليم للإثبات حيث خرجت أولى الدفقات من كليات الآداب ولحقوق كان من بينهن سهير القماروى ومفيدة عبد الرحمن مما شجع الأقسام النسائية على مناقشة حدود سلطات الملك فاروق في الأربعينيات من هذا القرن، كما ظهرت مؤلفات تبرز إشكالية الوضع النسائي من بينها كتاب سعاد الرملى (قضية المرأة) ١٩٤٥ وكتاب إنجي أسلاطون (نحن النساء المصريات) ١٩٤٩.

ونتيجة لازدياد النشاط الصناعي أثناء الحرب فقد ازددت أعداد العاملات في المصانع كما ازددت أعداد الكتاب التقدميين أمثال سلامة موسى وطه حسين، بالإضافة إلى زيادة الخريجات مما دفعن للتضامن عام ١٩٤٦ إلى اللجنة الوطنية للطليعة والعمال وخرجت في ٢١ فبراير وفود النساء العاملات والطالبات تطالب بالسلح لاستخدامه ضد الاستعمار وتكرر الوضع نفسه عدد عودة للقرأشى عام ١٩٤٧ واعتقلان مع غيرهن من الشباب فيما عرف بعد ذلك بيوم شهداء كوبرى عباس وكمحصوله لصيحات النساء أوضح تقرير بعثة ... اتحاد العمال الدولي في عام ١٩٣٠ أن عدد العاملات يصل ما بين ٢٠ إلى ٢٥ ٪ من عمال المدن من النساء والأطفال، كما اتسع نطاق تشغيلهن خلال الحرب العالمية الثانية حتى بلغن عام ١٩٤٥ أربعة آلاف عاملة وكتابة، كما بلغ عدد العاملات في مصانع النسيج والأحذية والمواد الغذائية ٦ ٪ مما دفع حلقة الدراسات الاجتماعية الرابعة لجامعة الدول العربية التي انمقت عام ١٩٥٠ أن ترعى بتدبير حماية للعاملات بتحديد نوع العمل وساعاته، ومنع العمل الليلي، ومراقبة منح إجازات الأمومة وغيرها من الضمانات أو إنشاء

مؤسسات خدمة اجتماعية لرعاية العاملات وتوفير دور الحضانة لأبنائهن. كما دعا البرنامج النقابي لعمال أفريقيا بمبادرة من الاتحاد العالمي للنقابات عام ١٩٥١ إلى حق المرأة في أن تبرم بكمال حريتها عقد العمل وتسلم أجرها والتصرف فيه بإرادتها ومنح المرأة راحة لمدة ستة أسابيع قبل الولادة ومثلها بعد الوضع مدفوعة الأجر.

كما لا يمكن إغفال دور العاملات في مصانع شبرا الخيمة أعوام ١٩٤٥ - ١٩٤٨ ومصانع إمبابة ١٩٥١ ومصانع الزيتون ١٩٥٢ عندما أضربت العاملات شأتهن شأن الرجال وتعرضن للاعتقال بالإضافة إلى دورهن البطولي أثناء المقاومة الشعبية في القناة ١٩٥٦ عندما كونت (اللجنة النسائية للمقاومة الشعبية) ولجنة (الشابات) برئاسة (سوزا نبراوى) للمشاركة الفعيلة في الحركة القذائية.

وآلآن لعلنا لانحاز للمرأة عندما نقرر أن هناك تلازمًا كجسدًا بين الوضع الاقتصادي والحضارى لمصر وبين حرية المرأة والإقرار بحقوقها، بل والاعتراف بدورها الفاعل في المجتمع المصرى، وعليه فكما خطط مصر خطوة نحو التطوير والتحديث كانت في ذاتها خطوة نحو مزيد من التقدير العملى للمرأة وإفصاح المجال أمامها.

وقد تجلى هذا في مرحلتى الخمسينيات والستينيات على حد سواء. حيث نهجت الثورة في تنويع الحركة الوطنية بالجماع عام ١٩٥٤، ورفع الذوار شعار إعادة بناء مصر حضارياً، فاحتل التعليم والتثقيف للجنتين الجانب الأكبر من توجهات القيادة السياسية، وتطبيق مبدأ مجانية التعليم وإعادة بناء القرية بتشبيد مدرسة ووحدة صحية وإدارة زراعية في كل قرية حتى تغيرت ملامح القرية المصرية، ودخلت آلاف الريفيات

المدارس بكافة مراحلها وطاقتها
الإحصائيات بالآلاف الفريجات من التطعيم
العام والمتوسط بل وللجامعات.

وشهد العقدان الخامس والسادس من
هذا القرن بناء عشر جامعات فحقت
أربابها للجنسين بالتساوى تقريباً. وتحول
عيد العلم في كل عام لتظاهرة ثقافية بكل
ما تحمل الكلمة من معنى. حتى أصبح
التحصّل على شهادة لدبل التكريم أمل
مئات الفتيات. خصوصاً وأن الإعلام قد
ساند مشروع مصر القومية وكانت
الإذاعة والتلفزيون وسيلتين داعمين
للتحفيز والاستثمار لهم المصريين في
مجال التعليم والزراعة والصناعة.
ظهرت آثارها في الإصلاح الزراعي،
وتعدى بناء اللمد العالي وسلسلة المصانع
الصغيرة والكبيرة ثم جاء العدوان الثلاثي
ليهدم البناء الذي وضعت جذوره في
قرية خربة لكن اشتغال المقاومة الشعبية
للساء والرجال في بور سعيد والقناة
نجحت في صد العدوان وأضاف صفحة
مشرفة للضال مصر ورسمت خطوة على
الطريق بالرغم مما صاحب ذلك من
تجاوزات واغتيال للديمقراطية وتبني
سياسة المستبد العادل في السلطة
السياسية.

وشاهدت الستينيات مرحلة من
مراحل الإبداع المصري للجنسين مازالت
تغنى بها، فزأينا أول وزيرة للشئون
الاجتماعية (حكمت أبو زيد) وأول عميدة
لكلية الآداب (سماء ماهر) وسدريات
لمعظم مدارس الفتيات في القرى والمدن
بمراحل التعليم المختلفة، وظهرت
إبداعات نسائية في مجال الرواية والشعر
والفن التشكيلي والموسيقى والصحافة.
ولعل أسماء كريمة وأمنية السعيد. سهير
القماوى، سعاد حمى، نجوبة العسال،
روحية القليني وملكات من المبدعات
يصعب حصرهن يفت دليلاً على ذلك.

وجاءت مرحلة السبعينيات بما حملته
من تحديات على الصعيدين الداخلي
والخارجي. إذ بالرغم من انتصار ١٩٧٣
على إسرائيل إلا أن الاقتصاد المصري قد
تعرض لضريقتين، الأولى ما رسمته
القادة العسكرية من توجيه اقتصاد الدولة
لخدمة المعركة، وما نتج عنه من إهمال
جميع أوجه الخدمات في الدولة وعلى
رأسها المؤسسات التعليمية والثقافية، وما
انكمس بدوره على الأوضاع الاقتصادية
والاجتماعية، مما دفع الخبرات الفنية
والثقافية والكوادر العلمية من الجنسين إلى
الهجرة للدول العربية. فاكتمت سربويات
لم تكن معهودة، وتفككت الروابط الأسرية
سعيًا وراء الرزق بعد أن تسببت على
المجتمع أخلاقيات النفط، والمعتقدات
السلفية التي أرادت الإجهاز على
حضرارتنا وأعدت المرأة إلى عصر
الهرملة بسلب المرأة ما كسبه من حقوق
وما وصلت إليه من مكانة ودور ملموس
في الإنتاج. ولئن كنا لا ننكر أنه قد أتاح
محطات الفرص لعمالة المرأة في
المشروعات التي أقيمت بدخل مصر،
كما أنه فتح أبواب المنتجات الأوروبية
لتغطي الأسواق بزعم من البضائع
الاستهلاكية التي سبغت لغة المال
وأخلاقها.

وتجلت الضربة الثانية لاقتصاد مصر
بفرض سياسة الانفتاح الاستهلاكي التي
ضربت معامل الصناعة والإنتاج في
مقتل، وخلفت شرائح اجتماعية طغلبية
اهتمت بمظهر الحضارة دون جوهرها،
كما تحول الإعلام من أدوات للتثنية
وتحفيز على الإنتاج ومناصرة للتثقيف
بمعناه الشامل لترويج المنتجات
الاستهلاكية وتحويل المرأة في الإعلانات
إلى بضاعة شأنها في ذلك شأن ما تملن
عنه من بضائع. فتغير مفهوم الفتيات
عن التعليم وتحرير إرادة المرأة وتصل
للاستعراض، وما يصاحبه من تراء مربع

على حساب التنمية العلمية والإنتاجية
مما أسس دعائى للتمييز بين الجنسين
وأدى إلى إشعال المنافسة غير الشريفة
بينهما من أجل حل مشكلة بطالة الرجل
على حساب المرأة.

في الوقت الذي لا يمكن فيه لمصر أن
تعيد بناءها الإنسانى دون أن يفهم
الجنسين أن الصراع الحقيقي يكمن في
التخلص من الاستغلال والرجعية الفكرية
للجنسين بتكاتف عنصرى الأمة رجالاً
ونساءً من أجل الإنتاج المستقل والإبداع
مما.

الخلاصة :

دارت المناقشة الجادة حول (المرأة
والتطوير) في محاور عدة لتفصل منها:
أولاً: أن المرأة وبعد كفاح مستمر
اكتسبت العديد من الحقوق منها حق
التعليم والعمل والمشاركة السياسية ولكنها
جميعاً لا ترقى إلى ما تطمح إليه المرأة
المتقنة.

ثانياً: أن الخلاف الذى نشأ منذ
خمس عشرة عقداً، أى منذ عردة ملاحق
الدارسين المصريين من الخارج من
القرن الماضى وحتى الآن قد خلق
إشكالية الاختيار بين التراث وبين الفكر
الأوروبى. وقد حاولت روادات التطوير
إيجاد صيغة توفيقية بين المبادئ
والفكرات الجيدة فى التراث وبين الأفكار
الغربية الملائمة للبيئة الثقافية المصرية.
واضح في الاعتبار أن التحديث
وإعمال العقل الذى يتسحب على
للممارسات الفكرية والاجتماعية من
منطلق عقلانى ملائم للتطوير وأحد
وسائله الفاعلة.

ثالثاً: أن الحركة النسائية رغم
ارتباطها الوثيق بالحركة الوطنية إبان
الاستعمار قد واجهت. شأنها شأن عموم
الرجال فى مصر- جموداً وقصوراً
ناجمين عن غياب المشروع القومى

أو تطور وسائل الإنتاج بما يتناسب مع العصر أو يتفاعل على قدم وساق مع الطفرة العلمية والسياق التكنولوجي السائد في عالم اليوم.

مماهاً: زيادة الليرات المحافظة
الواردة من دول النفط الراغبة في فرض هيمنتها السياسية على المنطقة من خلال ترويجها لأفكار سلفية وسعيها الدائب لشراء الكفاءات والعقول المصرية وقيامها بتأسيس وسائل إعلامية تبث مبادئهم المحافظة في مصر بأساليب منظمة تمت ستار الدين خصوصاً وقد ظهرت عناصر هذا التيار كمستثمرين في مجالات التعليم والصحة مما أتاح لهم فرصة التعامل المباشر مع المرأة ثم تمريضها على ترك العمل والتطويع ورفض تنظيم الأسرة مما عوق مسيرتها الحضارية وهمش دورها في الدولة، مما اضطرها إلى رفع شعار الاحتفاء بالمتاح أمامها من حقوق وموروثات ثقافية ■

أ. س

ترك الاقتصاد المصري لآليات السوق وما تخضع عنه من تراجع في معدلات الاستثمار وخفض هياكل الخدمات العامة كالطعيم والصحة، وما نتج عن كل ذلك من كارثة البطالة للجنسين معاً سعياً لخفض نفقات الإنتاج تلك التي انعمت آثارها السلبية على وضع المرأة حيث رفض تشغيلها في القطاعين الخاص والعام اللذين كانا بالأمس مغلقة الأساس، كما دفع القطاع الخاص لرفض تشغيلها بفرض توفير النفقات المقدمة للمرأة على شكل خدمات كهدايا حضانات وتوفير وسائل مواصلات لكل مؤسسة للعاملات بها.

سادساً: ومن أجل الحد من مشكلة البطالة اندفع شباب الطبقة الوسطى إلى المناداة بمونة المرأة الموهلة للمبيت حتى لا تنافسهم في سوق العمل مستخدمين في ذلك بعض الإشعارات الدينية التي على عليها الزمان متجاهلين المراجعة الحقيقية لعوامل البطالة الفعلية والناجئة عن سوء التخطيط الظاهر سواء في توزيع العمالة

القادر على صهر الجميع في بوتقة واحدة بهدف زيادة الإنتاج القومي بعد أن فاجأنا الإحصائيات الأخيرة. بأن عالذلت الإنتاج المصري في العالم المتقدم كانت صفرًا.

رابعاً: أعتقد أن التركيز على الديمقراطية يعد الأساس الأول لبناء مجتمع ناهض قادر على الاستفادة من جميع كوابده عند اتخاذ القرار، وإن تنأى الديمقراطية الحقيقية في غياب المشاركة النسائية التي تعد نصف المجتمع، ولعل عزوف النساء عن المشاركة في البرلمان الأخير كمثال تعد بمثابة احتجاج على المساحة الضئيلة المطروحة من الديمقراطية عند الممارسة السياسية سواء للرجال أو النساء على حد سواء.

خامساً: إن مسألة الدين التي تعيشها مصر الآن قد أرقعت البلاد في برائن البنك الدولي وصندوق النقد بشروطهما المجحفة. وأنها قد أدت إلى



من الحجاب - إلى السكّور - إلى الحجاب

الممرأة والنشاط الحزبى فى مصر

زعماء الأحزاب بما فيهم زعيم الأغلبية مصطفى النحاس للحجاب، وقرأنا على صفحات الصحف والمجلات مناظرات سياسية ونقدية غاية فى الموضوعية طرحت بدورها حلولاً لكثير من مشاكل الشعب الحياتية.

كما أن تلك الأحزاب كانت شديدة الوعى بدور مصر الريادى العربى والقومى من أجل تحرير مصر والشعوب العربية، وكلفت جهودها بتكوين الجامعة العربية مما قيل عن دواعى تأسيسها أو دور بريطانيا فى إنشائها.

ولم تكن المرأة بعيدة عن العمل الحزبى قبل الثورة فساهمنا الاتصاد السالى برئاسة (هدى شعراوي) الذى شارك بالرأى فى كل قضية سياسية أو اقتصادية أو تعليمية بعد انفصالها عن

الأحرار الدستوريون - السمديين - الكتلة - الشعب) بالإضافة إلى جماعة الإخوان المسلمين وقصائل اليسار المصرى بأجندتها الحديثة.

ولقد صرفت تلك الأحزاب والجماعات جل نشاطها فى المقاومة ضد الاستعمار من جهة، وفى تأسيل التجربة للبرلمانية فى الشارع المصرى من جهة أخرى، وتناوبت معظم تلك الأحزاب السلطة مرات عديدة. ومارست بتميز سلطاتها التشريعية والرقابية أثناء وجودها فى البرلمان، كما أنها كشفت المستور بنقطة إيان وجودها فى صفوف المعارضة حيث فضحت أخطاء الممارسات سواء الحزبية أو السياسية، حتى إن البلاط الملكى لم ينج من تمرية عيوبه أمام الجماهير، بالإضافة إلى ما تعرض له

قبل أن تعرض لحجم المشاركة النسائية فى الأحزاب، فإن الأمر يتطلب إلقاء نظرة نقدية فاحصة على النشاط الحزبى فى مصر. سواء قبل الثورة أو بعدها وحتى الآن. حتى تتمكن من رصد الإيجابيات والتلويح بوعى لخطورة المليشيات الواقعة الآن.

فبالرغم من أن مشاركة الجماهير فى ترشيح أو وضع القرار قد بدأ منذ تأسيس مجلس شورى القوانين فى النصف الثانى من القرن الماضى، إلا أن تكوين الأحزاب قد ظهر على سطح الحياة السياسية مع مطلع هذا القرن فى عام ١٩٠٧. ولقد شهدت تلك المرحلة حتى قيام ثورة ١٩٥٢ بروز عدد غير قليل من الأحزاب الفاعلة على الساحة المصرية منها على سبيل المثال لا الحصر (الرفد -

الوفد. كما كانت هناك جبهة (نهضة السيدات المسلمات) برئاسة ليديا أحمد التي عبرت عن رأى جماعة الإخوان المسلمين. بالإضافة إلى مجموعة من الجمعيات النسائية التي عيّنت بتعليم وعمل المرأة أكثر من اهتمامها بالقضايا السياسية نظراً لحداثة المشاركة النسائية في العمل العام.

منها على سبيل المثال لا الحصر سلسلة معاهد (لمهات المستقبل) برئاسة السيدة (تفيدة علام) منذ عام ١٩٢٣، وجمعية ومجلة الفتاة (للبنوية مرسى)، ومجلة وجمعية (الجنس اللطيف) ملك سعد، وكذا جمعية ومجلة الأمل لمديرة ثابت، بالإضافة إلى الحزب النسائي المصري عام ١٩٤٢ بريادة فاطمة نعمت راشد، ثم (اتحاد بنت النيل) ومجلة الجيل عام ١٩٤٩ برئاسة درية شفيق، هذا بالإضافة لمجموعة نشطة من النساء اليساريات أمثال نوال السعداوى وإنجي أفلاطون ولطيفة الزيات وغيرهن كثيرات استطعن المشاركة بالرأى في العديد من القضايا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، إلى جانب مشاركتهن في العمل النقابي وفي السفارة المسلحة في القنطرة عام ١٩٥١.

ثم قامت الثورة للأسباب المعروفة للجميع وكان لعبد الناصر رؤية أخرى وجديدة في العمل الوطني قائمة على إلغاء الممارسة الحزبية بعد أن أدان جميع الأحزاب واتهمها بالمعالة والانتهازية وإهمال تمثيل مصر. ولتحصرت الإدارة السياسية على مدى ثمانية عشر عاماً في هيئة التحرير. وتلاه الاتحاد القومي ثم اختتمتها بالانحاد الاشتراكي. وجميعها تبنى جبهة عمل وطني واحد يمثل كل مصر حيث حرمت أنتماء الجماهير من حرية التعبير السياسي أو تكوين الأحزاب وقيدت الصحافة وعاشت مصر مرحلة

من الفراغ المؤسساتي والتنظيمي.. فقد نحتت فيها الديمقراطية وتوقفت الممارسة الليبرالية.

وليس معنى ذلك أن البناء والتعمير والبن والتفافة قد توقفت بل كان العكس تماماً. ازدهرت كل تلك القطاعات بعمل النساء والرجال معاً نظراً لحب الجماهير الجارف لزعيمهم الكايزيى الملهم. حيث نجح عبد الناصر في حشد الشعب في مشروع قومي هائل بدأ بالجلاء وتأميم القناة وبناء السد العالي. وإنشاء عشر جامعات مصرية بالإضافة للمصانع الكثيرة التي شاركت في معظم النشاطات الاقتصادية. ولكن عودة أخرى للتذكير بأن مصر عاشرت بلا مؤسسات حزبية وفي ظل ديكتاتورية الزعيم المستبد العادل. وكانت وجهة نظر عبد الناصر أنه في ظل الأمية وعدم الوعي السياسي ليس من حق الشعب ممارسة الديمقراطية رجالاً ونساءً شيوخاً وأطفالاً.

فكيف كانت النتيجة؟ المحصلة أن استعان عبد الناصر بأجهزة الأمن وقوات حفظ النظام لحماية الثورة من الداخل والقهر والقمع والاعتقال؛ كلها ولدت ورسخت قيم السلبية وفقدان الإحساس بالمسؤولية تجاه تطوير مصر. وظهرت معايير اللفاق والخوف وقتل الرأى للحر الطليق بلا محاذير. وإنتهت مرحلة النقد الذاتي البناء. وقُتل عبد الناصر في استقلال حب الجماهير الجارف للتحفة والقتال نفاعاً عن مكاسب الثورة بدلاً من الانطلاق على الذات والاعتماد الكلى على الحكومة وزعيمهم الملهم القادر على تخطي الصعاب.

وجاءت النكسة والهزيمة الساحقة ١٩٦٧ لتفجر حقيقة الوضع المتردى حيث أدان الشعب بدوره الحلم المفقود وللشعارات الخالية من المضمون. ولم تكن باستطاعة عبدالناصر رغم وقته

وإدراكه تلك الحقيقة أن يعيد بناء المؤسسات الديمقراطية أو يطلق العمل الحزبي من عقالة.

ولم يختلف الوضع في عهد السادات حتى نحتت العسكرية المصرية في استعادة الأرض وكرامة الوطن بصبر ١٩٧٣ مروراً باتفاقية كامب ديفيد ١٩٧٩ وفي نهاية السبعينيات فتحت الأبواب على استحياء لتكوين الأحزاب. حيث عادت بعض الأسماء القديمة بمسمايتها الحزبية نفسها. وفي غضون خمسة عشر عاماً ظهر ثلاثة عشر حزباً وأجريت الانتخابات وتكون البرلمان ومجلس الشورى ونقابات مهنية وحرورية ومحليات. ودخلت ثلاثون سيدة في البرلمان بقوة دفع من جيهان السادات. كما أنشئ العديد من المؤسسات النسائية الاجتماعية ترعى الممرقين والإيتام والأرامل.. إلخ. لكن لم تتغير القيم السلبية نظراً لخلو تلك المؤسسات السياسية من المضمون الذي أنشئت من أجله. ظهرت أحزاب ببرامج شديدة السطحية والعومية والاختلاف بين مضامينها ومحتوياتها غير ملموس. تشبهى الوصول إلى السلطة دون أن تقدم للجماهير أية حلول للمشاكل المعروفة للجميع. كنتيجة لعجز مؤسسات الدولة عن تمسين الأوضاع وقفل الأحزاب في تبني مشاكل الشارع المصري فقد ظهر العنف السياسي والعنف المضاد وطفا على السطح نوع من الثقافة السوداء تنادى بالانفلاق على الذات وإعادة صياغة الماضى بأسلوب السلف وإهدار مكاسب أجيال الثورة بحرة قلم.

لكن هذا فإنه في أوقات اللغة وشيوع ثقافة الإطلام يحتم على من سوتصدى للعمل العام أن يعيد تذكير الأذهان بالبيدهيات فالمقصود بثقافة الإطلام التي يروج لها أعداء التنوير الساعين إلى غمل

المقول ومحور ذاكرة الناس، بالادعاء بأن التراجع الحضارى ما هو إلا عودة إلى جذور الأمة الثقافية وكأن الأصول التراثية التى كانت من قبل منارة الحضارة للدنيا، بتأسيس مدارس العلوم الدينية وتسخير العقل لخدمة البشرية. تملى الآن فى نهاية القرن العشرين التدهور والتخلف الفكرى. أو كان الحفاظ على التراث لا يتأتى إلا بالإحجام عن التفاعل مع الحضارة الإنسانية فى أية بقعة فى الدنيا، وكأننا نعيش فى كوكب آخر غير الواقع بعيداً عن الأرض.

من أجل هذا أرى أن من واجب من يتصدى لقد التجربة الحزبية فى مصر عامة وحجم المشاركة للصالحية خاصة أن يعيد التفكير بالديهييات.

أول هذه الديهييات.

أنا صرنا كل نشاطنا ومنبعنا معظم طاقنا فى بناء الهياكل الحزبية التى تعبر عن الشكل الديمقراطى فقط دون جوهريه. فأسسنا هياكل حزبية لمعظم التيارات الفاعلة على الساحة المصرية، وأصبح لدينا برلمان ومجلس شورى وصحافة معارضة ونقابات منتخبه ومجالس محلية ثم نقالنا - عمداً أو عن سره فهم - عن توظيفها جميعاً لصالح البناء الديمقراطى وخدمة المجتمع لكل شرائحه. وكان الهياكل كانت الهدف فى حد ذاتها ولم تكن وسيلة وآلية تتطلب التشغيل الفعيل بدقة وفاعلية. من أجل المشاركة فى صنع القرار الذى يؤثر دون شك على مستقبل البلاد.

ثانياً: بالرغم من وجود ثلاثة عشر حزباً إلا أن من يحرك بصب متفاوتة بين الجماهير هم أربعة أحزاب فقط (الحزب الوطنى الحاكم - حزب الوفد -

حزب العمل المتحالف مع قوى الإسلام السياسى - وحزب التجمع الذى يضم كل التيارات اليسارية) - وللمحوظ أن كل تلك الأحزاب تنادى وتكسائل من أجل الديمقراطية. وهو مطلب عزيز وحورى للفاية. ولكن لم تحاول أى من تلك الأحزاب تطبيق الديمقراطية لدخل هيكلها التنظيمية، وظلت قياداتها دون تغيير طوال عقدى الثمانينيات والتسعينيات. وفشلت من ثم فى تكوين صف ثان قادر على تولى القيادات أو خلق كوادى شهابية قادرة على تحمل مسؤولية العمل الحزبى.

ونتيجة لذلك فإن مطلب الأحزاب بالديمقراطية أصبحت شعارات رنانة خالية من المضمون لأن انساق للشعارات المنطوقة من القيادات مع ممارساتهم الحزبية تكثت مصداقيتهم أمام الرأى العام وفى مواجهة الأحزاب المناهضة على حد سواء. وهى حقيقة ضرورية وإن كانت بديهية ولكن أنصحى من اللزاج إعادة تذكير الرجال والنساء بها على حد سواء.

ثالثاً: أنه بالرغم من مرور أكثر من قرن على تطلم المرأة وخروجها إلى سوق العمل فإننا لا يمكن أن نفرض البصر عن المتغيرات الواقعة فى مجتمعنا اليوم حيث زادت التيارات المحافظة الواردة من دول النفط، والراغبة فى فرض هيمنتها السياسية على المنفعة، فى ظل المتغيرات العالمية التراجعية وقبيل أن تتبلور بعد أطر النظام العالمى الجديد.

لهذا فإننا نحاول إزاحة الريادة المصرية من الطريق بترويج الأفكار السلفية ولقد نجحت بالفعل فى شراء الكفاءات والعقول والخبرات المصرية من الجسدين فى كل المجالات بما فيها الفن.

كما استطاعت تأسيس وسائل إعلامية تكثت مبادلتها المحافظة بأساليب منظمة تحت سحر الدين. وبالتالي ظهر أنصار هذا التيار كمتصرمين فى مجالات التعليم والإعلام مما أتاح لهم فرصة التفاعل المباشر مع المرأة، وتعرض الحقائق والعاملات من أبناء الطبقة الوسطى على ترك العمل والتعليم. كما شجعوها على زيادة الإنجاب مما عرق مسيرتها وحجم من دوافع مشاركتها السياسية ومعض دورها بصفة إجمالية.

رابعاً: كنتيجة للأزمة الاقتصادية وتقصى البطالة بين الجسمين فقد اندفع شباب الطبقة الوسطى ينادون بعودة المرأة المؤهلة إلى البيت حتى لا تنافسهم فى سوق العمل مستخدمين فى ذلك الشعارات الدينية نفسها.. ولم يحاولوا أن يواجهوا أسباب البطالة بفاعلية داخل منظمتهم الحزبية.

خامساً: إنه أنصحى من العبث مناقشة حجم سلبية المشاركة النسائية داخل الأحزاب بمعزل عن دراسة أسباب عزوف الرجل أيضاً عن المشاركة السياسية لأن الأسباب واحدة عند الجسمين خصوصاً وأن هناك من يزكى روح العدا بين الرجل والمرأة بتأكيد دعائى التمييز فيما بينهما، مما أدى إلى خلق نوع من المنافسة غير الشريفة بينهما سواء فى العمل أو فى الإنتاج، وأنصف من مقدرتهم على التكتاف ومحاولة تعويق أدائهن داخل الأحزاب فى إطار ديمقراطى حقيقى من أجل مزيد من الإنتاج والإبداع على كل الأسعدة فى العمل. ■

أ. س



من الحجاب - إلى الشفوف - إلى الحجاب

المرأة المصرية في عالم جديد

التمييز ضد المرأة في ظل القانون
المصري.

وقد قمنا بتحليل أهم مواد هذه
الاتفاقية وهي المواد المتعلقة بالعمل
والتعليم والحقوق السياسية والجنسية
والمرأة الريفية وقوانين الأسرة.

وقد بين التحليل، من ناحية، أن
معظم هذه التشريعات قد وفرت للمرأة
فرصا متكافئة، دون تمييز، تطبيقا
لأحكام الدستور المصري. ومن هذه
القوانين تلك الخاصة بالحقوق السياسية
والتعليم والعمل، غير أن هذه القوانين قد
احترضتها صعوبات عاقت تطبيقها أو
ممارسة الحقوق الواردة فيها لأسباب
اقتصادية، أو لقيود وتقاليد اجتماعية، أو
لقصور في الوعى. وقد ترتب على ذلك
وجود فجوة بين القانون والواقع كلما رتب
القانون للمرأة حقوقا قانونية لا تحترم
فطبق أو لا تمارس من الناحية العملية.

ومن ناحية أخرى، كشف التحليل
عن القوانين التي تؤثر على قدرة المرأة

منى ذو الفقار

باحثة مصرية ومهتمة بشؤون المرأة
وحقوق الإنسان.

قا الفرض الرئيسى من هذه
الورقة هو: تحديد وتقييم
التشريعات الأساسية التى تؤثر
على تقدم المرأة المصرية وعلى
قدرتها على المشاركة بفاعلية فى
التنمية الاقتصادية والاجتماعية،
وذلك من الناحية النظرية
والواقعية.

ولما كانت مصر قد وقعت فى
١٩٨٠/٧/٢٠ على الاتفاقية الدولية
للقضاء على كافة أشكال التمييز ضد
المرأة (اتفاقية المرأة) وأقرتها بموجب
القرار الجمهورى رقم ٤٣٤ لسنة ١٩٨١
وصدقت عليها مع بعض التحفظات
باعتبارها الوثيقة الإسلامية التى تتضمن
الحقوق القانونية للمرأة المصرية، فقد
اتخذنا هذه الاتفاقية أساسا للدراسة
وحاولنا تقييم مدى اتساق التشريعات
المصرية مع نصوص الاتفاقية من
الناحية النظرية وفى التطبيق. هذا وقد
ساعدت التحفظات التى أبدتها مصر على
بعض بلدان اتفاقية المرأة فى تحديد نطاق

ودورها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية والتي يشوبها قصور أو تمييز ضد المرأة. وقد حاولت هذه القوانين الاستناد إلى العادات والتقاليد أو إلى الدين لتبرير قصورها. وتضمن هذه القوانين قانون الجنسية وقوانين الأحوال الشخصية وقد استبان كذلك ضرورة إصدار قانون جديد لتوفير الحماية والتأمين الاجتماعي للمرأة الريفية.

وبالنسبة للمجموعة الأولى من القوانين التي تعاني من عدم التطبيق أو عدم الممارسة فإن ما نعى إليه ليس إصلاحاً تشريعياً، وإنما مشروعات لتوعية المرأة المصرية بحقوقها وواجباتها القانونية ومساعدتها على ممارسة هذه الحقوق وأداء هذه الواجبات من الناحية العملية بحيث تصبح نموذجاً مضميناً لأبنائها وأسرتها وبناتها لتغيير أنماط السلوك ورؤية المجتمع لأهمية مشاركة المرأة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية وفي صنع القرار. ويمكن أن تبدأ مثل هذه المشروعات بتعليم وتدريب القاطنين بالتدريب أمثال المدرسين والعاملين في مجالات الصحة والتعليم بصفة عامة، كما يمكن أن تتضمن مثل هذه المشروعات حملات من خلال وسائل الإعلام تؤكد على أهمية عمل المرأة وتعليمها بالنسبة لعملية التنمية وأهمية ممارسة الحقوق السياسية كولوجب حق من حقوق الإنسان. وقد أثبتت التجارب أن البرامج والتطبيقات التي تتخلف عن المرأة كلما حرمت ظلماً من فرصة العمل أو الترقى والمشروعات التي تساعد ربة البيت على أن تصبح منتجة ومصدقة اقتصادياً أصبحت أدوات فعالة ومطلوبة لرفع مستوى تطبيق القوانين القائمة.

وقد بين التحليل ضرورة دراسة وتقديم أسباب القصور في تطبيق هذه القوانين، أو عدم ممارسة الحقوق الواردة فيها، والعمل على إزالة أي عقبات تحول

دون هذا التطبيق أو هذه الممارسة. كما تبين أن التفسير الخاطئ لبعض قواعد الشريعة الإسلامية قد يشكل أحد أسباب القصور في تطبيق أو ممارسة حق المرأة في العمل وفي تولي الوظائف العامة. ومن ثم يتعين إعادة تقديم ونشر رؤية الإسلام المستنيرة لعمل المرأة وتوليها للوظائف العامة وإزالة المفاهيم الخاطئة من خلال مشروعات للبحوث التطبيقية وبرامج للتعليم والتدريب والحملات الإعلامية.

أما بالنسبة للقوانين التي يشوبها قصور أو تمييز ضد المرأة فهناك حاجة إلى إصلاح تشريعي لثلاثي أسباب هذا القصور والقضاء على مظاهر هذا التمييز. كما أن هناك حاجة للنص على أحكام انتقالية تسري في مرحلة مؤقتة وتهدف للنهوض بوضع المرأة وقدراتها حتى تتمكن من ممارسة حقوقها القانونية وأداء التزاماتها على أساس من العلم والخبرة والذقة بالنفس وحيث قد تصبح المساواة حقيقة واقعة. فالقانون كأداة للتغيير الاجتماعي لا يحقق الهدف منه بصورة متكاملة إلا عندما يطبق ويتكاتف به المواطنون.

ويكون القانون في بعض الحالات وإذا يهدف لإحداث تغيير أو تطوير لأنماط السلوك. وفي حالات أخرى يصدر القانون لمكافحة حركة المجتمع الفعلية ومضطه من أجل التغيير. وفي كلا الحالتين يتعين على المرأة المصرية صاحبة المصلحة في التغيير أن تنشط إيجابية وفاعلية للضغط على كافة مؤسسات المجتمع المحلية لتطبيق الفجوة بين القانون والواقع. وهو ما يؤكد أهمية إحياء حركة المرأة في مصر حتى تمارس مسؤوليتها في العمل على تحقيق هذا التغيير واستمراره والقضاء على كافة أشكال التمييز ورصد ومواجهة المخالفات القانونية والدستورية ومقاومة التيارات

الدينية المتطرفة التي كانت المرأة أولى ضحاياها والذي أثر تأثيراً حاداً على صورة المرأة ودورها في تنمية المجتمع. كما أن على حركة المرأة أن تتولى مسؤولية الضغط على السلطات التشريعية والتفنيذية وتوجيه الرأي العام ووسائل الإعلام المختلفة إلى تناول مشكلات المرأة المصرية بجديّة في الإطار الأوسع لمشكلات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية.

أولاً: الاتفاقية الدولية للقضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة :

قامت الجمعية العامة للأمم المتحدة بقرار هذه الاتفاقية في ١٩ ديسمبر ١٩٧٩ ونفذت في ٣ سبتمبر ١٩٨١. وقد بلغ عدد الدول التي صدقت على الاتفاقية أو انضمت إليها في أغسطس ١٩٩٢، ١١٦ دولة. كما قامت دول أخرى بالتوقيع عليها فقط.

وتلزم الحكومات التي صدقت على الاتفاقية أو انضمت إليها باتخاذ سياسة للقضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة وتقديم تقارير منتظمة في ذلك الشأن إلى لجنة الأمم المتحدة للقضاء على التمييز ضد المرأة (Cedaw) والتي تجتمع سنوياً لمراجعة التقارير المقدمة من الدول الأعضاء عن مدى تنفيذ أحكام الاتفاقية الدولية.

وقد صدقت مصر على اتفاقية المرأة وأصبحت لها قوة القانون بموجب القرار الجمهوري رقم ٤٣٤ لسنة ١٩٨١. غير أن مصر قد أبدت أربع تحفظات على نصوص الاتفاقية وذلك بالنسبة إلى المادة ٢ في شأن الإجراءات الواجب اتخاذها للقضاء على التمييز، وأبدت استعاضها بالتنفيذ ما جاء بفقرات هذه

المادة بشرط ألا يتعارض ذلك مع الشريعة الإسلامية. كما تحفظت على المادة ٩ فقرة ٢ في شأن منح المرأة حقاً مساوياً فيما يتعلق بجنسية أطفالها. والمادة ١٦ في شأن المساواة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية. وأخيراً تحفظت مصر على الفقرة ٢ من المادة ٢٩ في شأن التحكيم كوسيلة لتسوية أية خلافات تنشأ بين دولتين أو أكثر من الدول الأطراف حول تفسير أو تطبيق أحكام هذه الاتفاقية.

ثانياً: المساواة في القانون والتمييز ضد المرأة في الواقع:

٢ - ١ الحياة السياسية والعامة -
المادة ٧ من اتفاقية المرأة:

تلتزم الدول أطراف الاتفاقية طبقاً للمادة ٧ باتخاذ كافة التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في الحياة السياسية والعامة لضمان حصول المرأة على المساواة في الحق في السياسة. وذلك سواء بالتصويت في جميع الانتخابات أو الترشح للانتخاب والمشاركة في صياغة سياسة الحكومة وتنفيذها وتولي الوظائف العامة أو المشاركة في جميع المنظمات والجمعيات غير الحكومية.

وقد أكد الدستور المصري الصادر في عام ١٩٧١ على مساواة المرأة في الحقوق السياسية دون أي تمييز، إلا أن قيد المرأة في جداول الانتخابات كان اختيارياً حتى صدور القانون رقم ٤١ لسنة ١٩٧٩ والذي أزال هذه التفرقة وجعل القيد في جداول الانتخابات إجبارياً بالنسبة للرجل والمرأة. كما خصص القانون ٣٠ مقعداً للمرأة لضمان تمثيلها في مجلس الشعب وذلك أخذاً بروح المساواة ومراعاة لاعتبارات تاريخية واجتماعية حالت

دون تأهيلها للمشاركة في الحياة السياسية على أساس من العلم والخبرة والقدرة بالنفس. وكان ذلك تطبيقاً للمادة ٤ من اتفاقية المرأة التي ألزمت الأطراف باتخاذ إجراءات وتدابير خاصة مؤقتة تستهدف للتعبيل بالمساواة الفعلية بين الرجل والمرأة.

وفي عام ١٩٨٦ بلغ عدد الناخبين ٢٢ مليوناً إلا أن المقيد في الجدول بلغ ١٠ ملايين من الذكور و٣٫٨ مليون من الإناث. وكان عدد النايات في مجلس الشعب ١٣٧ نائبة (٣٠ عضواً منتخبين لمقاعد المرأة و ٤ منتخبيات و ٣ معينات) بنسبة ٧٢٪ من أعضاء مجلس الشعب. وفي عام ١٩٨٧ بعد صدور حكم المحكمة الدستورية العليا بإلغاء مقاعد المرأة وعدم دستوريته استناداً إلى أن ذلك يتنافى مع مبدأ المساواة، انخفضت هذه النسبة إلى ٤٪ ممثلة في ١٨ عضواً منها ١٤ منتخبيات و ٤ معينات. وفي ١٩٩٠ تم انتخاب ٧ عضوات وتم تعيين ٣ عضوات وبذلك استمر تمثيل المرأة في مجلس الشعب في الانخفاض حتى وصلت إلى نسبة ٢٪.

أسباب عدم ممارسة المرأة المصرية لحقوقها السياسية:

يورد البعض عدم ممارسة المرأة لحقوقها السياسية والقصور الشديد في تمثيلها في المجالس النيابية المحلية إلى المداخ العام الذي لا يشجع على المشاركة السياسية سواء بالنسبة للرجل أو المرأة، وينسب المؤسسات الحزبية والمؤسسات الأخرى للمجتمع المدني، وعدم قدرتها على جذب اهتمام المواطنين ودفعهم للمشاركة الفعالة وعدم الاستقرار التشريعي لنظام الانتخابات في خلال الفترة من ١٩٨٣ إلى ١٩٩٠ نتيجة لإدخال نظام الانتخابات القائمة النسبية والوطن في دستوريته أكثر من مرة وقد حكم بعدم دستوريته في ١٩ مايو سنة ١٩٩٠.

والحقيقة إن كل هذه الأسباب العامة ساهمت في تراجع مشاركة المرأة في الحياة السياسية، إلا أن هناك أسباباً خاصة بالمرأة المصرية أدت إلى تراجع نسبة تمثيلها ومشاركتها منها:

(أ) حصلت المرأة المصرية على حقوقها السياسية في عام ١٩٥٦ بموجب دستور ١٩٥٦. وأصبح القيد بالنسبة لها في جداول الانتخابات إجبارياً منذ ١٩٧٩ وبالتالي فإن اشتراك المرأة في الحياة النيابية حديث نسبياً، مما لم يسمح لها بتكوين رصيد كافٍ من الخبرات والكفاءات التي تمكنها من دخول المنافسة على قدم المساواة.

(ب) بلغت نسبة الأمية بين الإناث ٦٢٫٥٪ بالمقارنة بنسبة ٣٧٫٥٪ بين الذكور في عام ١٩٨٦. وبإضافة نسبة القادرين على القراءة والكتابة وهم حقيقة أقرب إلى الأميين تبلغ نسبة الأمية بين الإناث ٧٩٫٨٪ بالمقارنة بنسبة ٦٨٫٣٪ للذكور.

(ج) ازدياد نسبة تسرب الفتيات من التعليم.

(د) الظروف الاجتماعية والتقاليد التي تحول دون مشاركة المرأة في الحياة السياسية. فتتحمل المرأة المصرية مسئولية مزدوجة فهي تقوم بخدمة أسرتها وزوجها وأبنائها وحدها دون مشاركة فعالة من الزوج في أغلب الأحيان وذلك بالإمساك إلى مسئولياتها كحاملة في تنفيذ التزاماتها قبل رب العمل، كما أن التقاليد - خاصة في المجتمع الريفي - لا تشجع المرأة الريفية على المشاركة في الحياة السياسية. فالمرافق القيادية محفوظة دائماً للرجل، أما المرأة فحظها أن تشارك بتقديم الدعم المالي والسياسي

والاجتماعى بالإضافة إلى مسئوليتها فى نطاق الأسرة.

(د) إن المرأة المصرية تعاني من التفرق فى الريف والحضر كما أنها تعاني من نقص الوعي بأهمية وأسلوب ممارسة الحقوق السياسية وإن كانت نسبة مشاركتها فى الانتخابات أعلى فى الريف منها فى الحضر نظرا لانتشار العصبية الأسرية والتقليدية فى الريف. وقد ساعد على استمرار هذا الوضع عدم وجود تنظيمات حكومية أو غير حكومية تتولى رفع مستوى وعى المرأة بحقوقها القانونية ومساعدتها على ممارسة هذه الحقوق وتطبيقها، وتشجيع المرأة على ترشيح نفسها فى الانتخابات العامة وتدعيم تجربتها فى هذا المجال. والجدير بالذكر أن الأحزاب السياسية لم تقم بجهد ملموس لتوسيع دائرة مشاركة المرأة فى الحياة السياسية ودعمها.

(و) عدم وجود حركة منظمة وموحدة للمرأة تتولى مسئولية تشجيعها وتوعيتها ودعمها وتنسيق حركتها ورفع المستوى الحضارى والاجتماعى والاقتصادى للمرأة المصرية بوجه عام، وأهمية هذه الحركة المنظمة أنها يمكنها أن تكون فى مجموعها قوة ضغط تتجمع حولها المرأة فى شأن قضاياها بمعناها الواسع.

(ز) الحاجة إلى آليات منظمة ومستمرة وموحدة تتولى التنسيق بين التنظيمات المختلفة حكومية وغير حكومية وتجميع الجهود والموارد لتنفيذ خطة رفع مستوى الوعي لدى المرأة المصرية بحقوقها السياسية وإزالة العقبات التى تحول دون ممارستها لهذه الحقوق وكذلك تقديم الخدمات المساعدة التى تشكلها من المشاركة بفاعلية فى كافة مجالات الحياة السياسية.

٢ - المساواة فى حق التعليم - المادة ١٥ من اتفاقية المرأة :

تنص المادة ١٥ من الاتفاقية الدولية على التزام الدول الأطراف باتخاذ كافة التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة فى مجال التعليم سواء كان تمييزا قانونيا أو فنيا. ولقد نصت المادة ١٨ من الدستور المصرى الصادر فى ١٩٧١ على أن «التعليم حق تكفله الدولة وهو إلزامى فى المرحلة الابتدائية»، كما نصت المادة ٢٥ على أن «التعليم فى مؤسسات الدولة التعليمية مجاني فى مراحله المختلفة». وتبين من ذلك أن الدستور المصرى لم يميز بين المرأة المصرية والرجل المصرى فى مجال التعليم فالمساواة بحكم القانون كاملة فى كافة اللوائح. إلا أننا إذا نظرنا إلى الإحصاءات التالية فسوف نلاحظ أن هناك فارقا كبيرا بين نسبة الرجال المتعلمين والنساء المتلمات:

١ - الأمية :

بلغت نسبة الأمية بين المصريين ٤٩.٤% فى عام ١٩٨٦ طبقا للإحصاءات المنشورة بواسطة الجهاز المركزى للتعبئة العامة والإحصاء. وبلغت نسبة الأمية بين الإناث ٦٧.٥% بالمقارنة ٣٧.٤% بين الذكور. كما بلغت نسبة الذكور الحاصلين على مؤهل جامعى ٤٧.٤% بالمقارنة بنسبة ١٤.١% للإناث. وإذا قارنا الإحصاءات المنشورة عام ١٩٦٥ بتلك المنشورة من عام ١٩٨٦ لوجدنا أن نسبة الأمية بين الرجال قد تناقصت بحوالى ٢٥% بينما انخفضت نسبة الأمية بين الإناث خلال الفترة نفسها بنسبة ١٥% ومع الاعتراف بأن هذه المقارنة تبين التقدم الذى حدث خلال للفترة من عام ١٩٦٥ إلى عام ١٩٨٦، إلا أنها تبين أيضا أن نسبة الأمية

بين الإناث أعلى كثيرا من نسبة الأمية بين الذكور، وأن معدل انخفاض هذه النسبة أقل فى حالة الإناث منه فى حالة الذكور مما يدل على أن الفجوة تتزايد بمرور الأيام.

ب - تسرب الأناث من المدارس :

تبين الأرقام التى نشرها الجهاز المركزى للتعبئة العامة والإحصاء أن نسبة الطالبات فى المدارس الثانوية قد انخفضت إلى ٣٨.٥% بالمقارنة بنسبة ٤٦.٦% للطالبات فى المدارس الإعدادية و٤٤.٤% للطالبات فى المرحلة الابتدائية. بينما تزايدت نسبة الطلبة فى هذه المراحل الدراسية بصورة منتظمة. وتبين الإحصاءات أن نسبة الطلبة فى عام ١٩٨٩/١٩٨٨ كانت ٦٦.٢% فى مقابل ٣٣.٨% للطالبات. كما تبين أن عدد الطلبة بالجامعات قد زاد بنسبة ٦١.٤% خلال الفترة ١٩٨٤/١٩٨٥ إلى ١٩٨٨/١٩٨٩ بينما زاد عدد الطالبات خلال الفترة نفسها بنسبة ٥% فقط مما يدل على أن الفرق بين عدد الطلبة وعدد الطالبات بالجامعات سوف يتزايد باستمرار على مر السنين.

أسباب التمييز الفعلى ضد المرأة فى مجال التعليم :

تبين الإحصاءات السابقة أن هناك تمييزا فنيا ضد المرأة فى مجال التعليم ويمكننا أن نرجع هذا التمييز إلى الأسباب التالية :

١- أن التعليم إجبارى خلال المرحلة الابتدائية فقط، ومن ناحية أخرى فإن التقاليد والعادات الاجتماعية خاصة فى المجتمعات الريفية لا تشجع تعليم الإناث فيما بعد المرحلة الابتدائية حيث يمكن الاستفادة منهن للمساعدة فى الأعمال المنزلية أو فى الزراعة.

ب - الزواج المبكر للإناث وخاصة في الريف - فبالرغم من أن الحد الأدنى لمن الزواج للإناث هو ١٦ سنة طبقاً للقانون فقط إلا أن الدراسة التي أعدها الجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء في عام ١٩٨٣ بينت أن ٢٥٪ من المصريات قد تزوجن في سن تقل عن ١٥ سنة. وبالرغم من أن الحد الأدنى لمن الزواج بالنسبة للذكور هو ١٨ سنة فإن الظروف العملية لا تشجع زواج الذكور في سن مبكرة ويرجع ذلك إلى التزام الرجل بالإلتفاق طبقاً لقانون الأحوال الشخصية الذي يستند إلى أحكام الشريعة الإسلامية. وبالإضافة إلى ذلك فإن أداء الخدمة العسكرية بالنسبة للذكور والذي يتم عادة قبل حصولهم على وظائف دائمة أو قبل زواجهم يؤدي عملاً إلى تأخير سن الزواج لدى الذكور.

والخلاصة

إن تعليم المرأة شرط أساسي للتنمية الاقتصادية والاجتماعية وهو أيضاً أفضل حل لمشكلة التزايد السكاني بحيث ثبت أنه كلما زاد نصيب المرأة من التعليم قل عدد الأطفال في أسرتها وعلى ذلك فإن مشكلة تمسك الإناث من المدارس ومشكلة الأمية بوجه عام والأمية بين الإناث بوجه خاص، يجب أن تلقى الأولوية الأولى في كافة خطط التنمية للتنظيمات الحكومية وغير الحكومية، ويهتمنا أن نشير إلى أن حل هذه المشكلات إن يتم بزيادة عدد الطالبات فحسب وإنما أيضاً بتطوير نوعية التعليم.

والجدير بالذكر أننا لا نغسى إلى أي تعديل أو إصلاح تشريعي في مجال التعليم، فقد كفل القانون المساواة المطلقة بين المواطنين إناثاً وذكوراً في مجال التعليم، ولكن ما نطالب به هو ضرورة رفع مستوى الوعي الاجتماعي بأهمية دور المرأة في التنمية الاقتصادية

والاجتماعية، فإذا كان دور المرأة قانونياً أو هامشياً أو قاصراً فقط على مسؤولية الحمل والولادة وتربية الأطفال، فمن الطبيعي أن تعطى الأسرة الأولية لأبنائها من الذكور في الحصول على أعلى درجات التعليم وأن تشجع تمسك الإناث وزواجهن المبكر. كما أننا ننادي بضرورة نشر الوعي بأهمية تعليم المرأة كشرط أساسي لحسن أدائها لدرورها ومسؤولياتها كأم وزوجة بأسلوب بناء وإيجابي. ويتبين مما سبق أن هناك حاجة ماسة وعاجلة لتنفيذ خطة تهدف إلى تغيير النظرة إلى دور المرأة في المجتمع وتؤكد أهمية مشاركتها في التنمية.

٣ - ٢ حق العمل - المادة ١١ من اتفاقية المرأة وحق التمثيل والمشاركة على المستوى الدولي - المادة (٨) من الاتفاقية:

تمس المادة ١١ من الاتفاقية على التزام الدول الأطراف باتخاذ كافة التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في ميدان العمل وبصفة خاصة لمنع التمييز ضد المرأة بسبب الزواج أو الأمومة ولضمان حقها الفعلي في العمل.

وقد نصت جميع القوانين المصرية على مبدأ المساواة بين المواطنين فيما يتعلق بحق العمل دون تمييز بين الرجل أو المرأة. كما نصت المادتان ١٠ و ١١ من الدستور المصري على التزام الدولة بحماية الأمومة والطفولة وبالتوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها في المجتمع. ونصت كل القوانين المنظمة للعمل وعلى وجه الخصوص قانون العمل رقم ١٣٧ لسنة ١٩٨١ على المساواة القانونية فيما بين الرجل والمرأة دون أي تمييز. كما نصت على حماية المرأة من الأعمال الصارية والخطيرة والعمل الليلي ونصت على حقها في إجازات الوضع

والولادة وغير ذلك من الحقوق التي تشترطها الاتفاقية للدولة.

وعلى الرغم من أن المرأة المصرية تتمتع بحكم القانون بالمساواة الكاملة في ميدان العمل، فإن مجال التطبيق الفعلي للقانون يبين أن المساواة لم تتحقق إلى حد كبير. وتبين الإحصائيات الأخيرة التي نشرها الجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء في عام ١٩٨٦ أن مشاركة المرأة في القوى العاملة قد زادت من ٧٪ في عام ١٩٧٦ إلى ١٠٪ في عام ١٩٨٦. والجدير بالذكر أن هذه النسبة لا تمثل المشاركة الحقيقية للمرأة المصرية في الإنتاج والعمل حيث إن هذه الإحصاءات لا تشمل مشاركة المرأة في العمل في القطاعات غير الرسمية وخاصة في قطاع الزراعة، وقد بينت دراسة حديثة نسبياً أجريت من خلال الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء في عام ١٩٨٨ ونشرت في ١٩٩١ استخدم فيها مفهوم حديث في العمل شمل مشاركة المرأة في الأنشطة الإنتاجية دون مقابل أن مشاركة المرأة تزايدت من ٧٪ في عام ١٩٧٥ إلى ٩٪ في عام ١٩٨٢ ثم إلى ١٨٫٧٪ في عام ١٩٨٤ حتى وصلت إلى ٣٦٫٦٪ في عام ١٩٨٨ وهذه النسبة لمشاركة المرأة المصرية في النشاط الاقتصادي حتى بعد تعديل تعريف العمل ليشمل القطاع غير الرسمي تبين أن المرأة العاملة في مصر ما زالت أقلية وما زال هناك مجال كبير لتحسين فرص العمل المتاحة لها.

وبالإضافة إلى ذلك فإن المرأة العاملة في القطاع غير الرسمي لا تتمتع بحماية قانونية أو بأي حقوق تترتب على علاقة العمل سواء من حيث الأجر أو التأمين الاجتماعي فالمرأة الريفية تعمل في قطاع الزراعة دون أي مقابل نقدي ودون أن يربط لها عملها أي حقوق قانونية.

ويجيب عن أن ندرك أيضاً بأن هناك مجالات للعمل ما زالت مغفلة أمام المرأة

مثل القضاء بينما يعجز وجودها في مجالات أخرى مثل الدفاع والشرطة رمزيا. كما تتنافس نسبة المرأة العاملة في مجالات معينة بالرغم من أن هذه المجالات تعاني من نقص العمالة وانخفاض مستوى الخدمة ومنها على سبيل المثال خدمات الصحة والأمن والمواصلات والمدن.

أسباب القصور في تطبيق قوانين العمل :

شهدت السنوات الأخيرة تراجعا عن مبدأ المساواة بالنسبة للمرأة في مجال العمل. وظهر ذلك في بعض الممارسات المخالفة للدستور والقانون مثل الإعلان في الصحف اليومية عن وظائف خالية والاشتراط أن يكون المتقدم للوظيفة رجلا. وقد شجع عدم التصدي لهذه الممارسات بعض الشركات والبنوك في القطاعين العام والخاص على تفضيل إعطاء فرص العمل للرجل دون المرأة. وقد استند هذا التمييز على حجة ساقها البعض وهي انخفاض إنتاجية المرأة العاملة نتيجة لانشغالها بمشاكل أسرتها واستخدامها لحقها في إجازات الوضوح والرضاعة الخ. مما يؤثر على مستوى أدائها لعملها. وإن كان انخفاض مستوى الإنتاجية مشكلة اجتماعية عامة يسأل عنها الجميع سواء الرجل أم المرأة إلا أن هناك جوانب إضافية تؤثر على إنتاجية المرأة العاملة ومسمى أدائها لعملها وهي :

١ - عدم وجود خدمات مساعدة للمرأة العاملة تساعدها في تحمل مسؤوليتها المزدوجة كاملة من ناحية وكرزوجة وأم من ناحية أخرى، ومثل ذلك عدم وجود دور للحضانة بالأعداد والأسعار ومستوى الرعاية المناسبة ويرغم أن المشرع ألزم أصحاب الأعمال بإقامة دار للحضانة إذا وصل عدد العاملات إلى ١٠٠ أو أكثر كما في إقامة دار

للحضانة إذا انخفض العدد عن ذلك الرقم فإن تطبيق هذا الالتزام القانوني قاصر ويواجه عقبات كثيرة .

ب - أن الظروف الاقتصادية للمجتمع لا تسمح للمرأة العاملة بالوصول على الأجهزة المنزلية الحديثة التي تساعد على إدارة منزلها بكفاءة وبأقل جهد ووقت ممكنين وتكفلها من توجيه طاقتها إلى الأنشطة الإنتاجية.

ج - إن المرأة العاملة تتحمل مسؤولية أسرتها وحدها دون مشاركة فعالة من الزوج في أغلب الأحيان، وذلك نتيجة للتفتتة الخاطلة التي تحمل البيت دون الولد مسؤولية خدمة أفراد الأسرة في المنزل بحيث أصبح للرجل والمرأة شريكين يتعاونان من أجل مصلحة الأسرة والمجتمع، إلا أن هذه الأدوار لم تتغير داخل المنزل فما زالت هذه المسؤولية على عاتق المرأة وحدها.

د - أن الدعوة إلى عودة المرأة إلى البيت، والتنازل عن حقها في العمل وترك مسؤوليتها في تنمية المجتمع وزيادة الإنتاج تتجاهل حقائق أساسية تبين أن المرأة تعمل أسرتها أو تشارك في الإعاله كما أنها تلعب دورا رئيسيا في تنمية المجتمع. وعلى سبيل المثال فإن المرأة تشكل حوالي نسبة ٩٧ ٪ من المدرسين في المدارس الابتدائية كما أن المرأة المصرية قد قامت بجهد رئيسي في قطاع الزراعة خاصة في السنوات الأخيرة عندما هاجر الأزواج إلى الدول العربية سعيا وراء الرزق، وإن كانت الإحصاءات الرسمية لا تعترف بمشاركة المرأة المصرية في مجال الزراعة.

والخلاصة :

إننا لا نسعى إلى الإصلاح التشريعي في مجال العمل وإنما نطالب بمشروعات

تساعد المرأة على تحقيق المساواة الفعلية طبقا للقانون. ومثل ذلك مشروعات التدريب وتنمية قدرات المرأة ومجالات وسائل الإعلام لتأكيد أهمية عمل المرأة في التنمية، كما أن هناك حاجة لإقامة تشريعات ومشروعات لمساعدة المرأة والدفاع عنها في حالة حرمانها من حقها المائل في فرصة العمل أو الترفي بالإضافة إلى ذلك فهناك ضرورة للتوسع في المشروعات الحرفية والإنتاجية للمرأة العاملة داخل بيتها لتحقيق استقلالها الاقتصادي والنهوض بخدمات دور الحضانة ورعاية الأطفال، وأخيرا فهناك حاجة للاعتراف رسميا بدور المرأة الحقيقي في النشاط الاقتصادي والعمل على تغيير نظرة المرأة والمجتمع معا في شأن دورها وأهميتها من خلال وسائل الإعلام.

ثالثا : التمييز ضد المرأة المصرية :

١٠٣ الجنسية - المادة ٩ - من اتفاقية المرأة :

تنص المادة ٩ من اتفاقية المرأة على التزام الدول الأطراف بمنع المرأة حقا مساويا لحق الرجل فيما يتعلق بجنسيتها وجنسية أطفالها. وقد أعطى قانون الجنسية المصري رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥ لأبناء الأب المصري حق الحصول على الجنسية المصرية تلقائيا سواء ولدوا في مصر أو في الخارج، أما بالنسبة لأبناء الأم المصرية المتزوجة من أجنبي فالتقاعده هي عدم أحقية أبائهم في الحصول على الجنسية المصرية إلا في حالة استثنائية وهي أن يكون الطفل قد ولد في مصر من أب مجهول أو مجهول الجنسية أو عديم الجنسية.

أما إذا ولد الطفل خارج مصر من أب مجهول أو مجهول الجنسية أو عديم الجنسية فلا يستفيد من هذا الاستثناء

ويظل الطفل دون جنسية إلى أن يصل إلى سن الرشد ويقدم خلال سنة يطلب لوزير الداخلية للحصول على الجنسية وذلك بشرط إقامته في مصر لمدة ٥ سنوات بصفة مستديرة قبل تقديمه بالطلب . ولوزير المسئول المطلقة التقديرية في هذا الشأن ومن الناحية الصلبة فقد ترتب على تطبيق هذا القانون مشكلات إنسانية واجتماعية كثيرة خاصة في حالة الأم المصرية المطلقة والأرملة والتي تصود إلى مصر مع أبنائها (الأجانب) لتواجه صعوبات مادية ومعنوية في رعاية أطفالها فهم يعانون من معاملة الأجانب ويعانون من صعوبة الحصول على تصاريح الإقامة وأذن العمل ومنزوعة دخول المدارس الخاصة أو دفع مصروفات المدارس والجامعات بالعملة الأجنبية.

لقد ميز قانون الجنسية أطفال الأم الأجنبية على أطفال الأم المصرية مما يشكل اعتداء صارخا على مبدأ المساواة فأطفال الأب المصري المتزوج من أجنبية يعتبرون مصريين تلقائيا بينما لا يتمتع أطفال الأم المصرية المتزوجة من أجنبي بالحق نفسه. وقد قدمت اقتراحات عديدة لتعديل قانون الجنسية المصرية تلقائيا تحقيقا للمساواة بين الرجل والمرأة في هذا المجال واحتراما للمقرر.

إن التمييز ضد المرأة المصرية في قانون الجنسية يشكل اعتداء صارخا على مبدأ المساواة دون أي مبرر مقبول وقد ساق للتجار المزيد لاستمرار هذا التمييز ضد المرأة حججا لتبرير موقفهم لنفس بعضنا فيما يلي :

(أ) استند البعض إلى أن تأثير الأم المصرية على أبنائها أصغف كثيرا من تأثير الأب الأجنبي عليه مما يؤثر على شعور الأبناء بالولاء لمصر وعلى أفضولتهم للحصول على الجنسية المصرية . ويعيب هذه الحجة أنها

أغفلت أن الولاء لمصر هو شعور نفسي غير ملموس يصعب تقييمه أو تحديده كما أن هذه الحجة قد خانها التوفيق في تقدير دور الأم المصرية وتأثيرها على أطفالها .

(ب) والحجة الثانية كانت مشكلة السكان ومن الواضح أن هذه الحجة لا يمكن قبولها لمصيب بسيط وهو أن عدد الأطفال الذين يولدون لأم مصرية وأب أجنبي لا يتكر إزا ما غشون بالزيادة العددية في عدد السكان في مصر.

(ج) والحجة الثالثة تتعلق بالأمن القومي وخاصة في حالة المصريات المتزوجات من بعض الأجانب المشترك في لنتمائهم إلى جماعات إرهابية أو فئات مماثلة وهذه الحجة لا تبرر الاستمرار في تطبيق قانون غير دستوري وحرمان المرأة المصرية من حقوقها في المساواة .

بالرغم من اعتراف قانون الجنسية المصرية بمبدأ ازدواج الجنسية إلا أن مصر قد تحفظت على الفقرة الثانية من المادة ٩ من اتفاقية المرأة دغاديا لاكتساب ابن الأم المصرية لجنسيتين في حالة اختلاف جنسية الأبوين وانقاء الإحتراز بمستقبله .

وقد أغفل القانون الحالات التي يكون فيها أبناء الأم المصرية والأب الأجنبي في حاجة إلى الجنسية المصرية ويعانون من أبلغ الأضرار لعدم إمكانهم الحصول على هذه الجنسية واقتصر القانون على استثناء حالة أبناء الأم المصرية ولأب مجهول أو مجهول الجنسية أو عديم الجنسية . ولم يعط أبناء الأم المصرية والأب الأجنبي أي فرصة أو حق في الحصول على الجنسية المصرية .

وفضلا عن أن ما سبق يعتبر تمييزا صارخا ضد المرأة المصرية فإن قانون

الجنسية لم يمنع في اعتباره أي حالة استثنائية لأم مصرية تطلق أو تترمل واحتياج للإقامة في مصر مع أبنائها الذين سوف يعتبرون من الأجانب في هذه الحالة .

٣ - ٢ المرأة الريفية - المادة ١٤ . من اتفاقية المرأة :

تضمن المادة ١٤ من اتفاقية المرأة على التزام الدول الأطراف بأن تضع في اعتبارها المشاكل الخاصة التي تواجهها المرأة الريفية والأدوار المهمة التي تؤديها في تأمين أسباب البقاء اقتصاديا لأسرتها ، بما في ذلك عملها في النشاط الاقتصادي دون أجر وأن تكفل للمرأة على أساس المساواة مع الرجل حق التدريب والتعليم والتأمين الاجتماعي والمشاركة في وضع وتنفيذ خطط التنمية على جميع المستويات ، وتوفير فرصة الحصول على القروض والاكتنام وتسهيل التسويق والتكنولوجيا المناسبة . والمساواة في المعاملة في مشروعات استصلاح الأراضي والاستصلاح الزراعي ومشاريع التطوير الريفية وفي التمتع بالظروف المعيشية الملائمة .

ويجوز القانون المصري على أن المرأة الريفية العاملة لا تعتبر عاملة أخذًا بتعاريف العمل الدولية والتي تقصره على العمل في مقابل أجر مدفوع . لذلك لا تتمتع المرأة الريفية في مصر بأي حماية قانونية في ظل قوانين العمل الصاريتولا بأي حقوق في التأمينات الاجتماعية ، كما أن حق المرأة الريفية في الحصول على الائتمان والقروض وتسهيلات التسويق والتكنولوجيا المناسبة أو في تنظيم نفسها والمشاركة في تنمية وتنفيذ برامج الرعاية الصحية وتنظيم الأسرة ، تعتبر جميعا نظرية إلى حد بعيد ، حيث يحول دون تطبيقها أو ممارستها نسبة الأمية العالية وازدواج مسؤولية المرأة الريفية العاملة وغيرها من الأسباب

الاجتماعية والاقتصادية. والخلاصة أن هناك حاجة ماسة لدراسة أفضل الطرق وأنسبها لتطبيق المادة ١٤ من اتفاقية المرأة سواء من خلال إصدار القوانين أو تنفيذ التشريعات المناسبة.

٣ - ٣ الزواج والعلاقات الأسرية - المادة ١٦ - من اتفاقية المرأة :

١ - تلص المادة ١٦ من اتفاقية المرأة على التزام الدول الأطراف باتخاذ جميع التدابير المناسبة للتصاعد على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية، وبصفة خاصة المساواة في حق إبرام عقد الزواج وحرية اختيار الزوج، وفي جميع الحقوق والالتزامات أثناء علاقة الزواج وعدد إتهامها، وحق اتخاذ القرار في شأن عدد الأطفال والفترة بين إنجاب طفل وآخر، وفي الحصول على المعلومات والتعليم والمساواة في حق الاختيار، وحقوقي الولاية والقوام والمساواة على الأطفال، ولحق في اختيار أو الاحتفاظ باسم أو لقب العائلة وحق اختيار المهنة والعمل والمساواة في حقوق الملكية وإدارة الممتلكات والتصرف فيها، بالإضافة إلى ضرورة تحديد حد أدنى لسن الزواج وتسجيل عقود الزواج في سجل رسمي. وقد تحفظت مصر، وكذلك بقية الدول العربية والإسلامية المنضمة لاتفاقية المرأة، والتي تستلزم تشريعاتها المتعلقة بالأسرة إلى مبادئ الشريعة الإسلامية، على : من المادة ١٦ والمادة ٢ من الاتفاقية لأولية السبب نفسه وهو الخشية من أن تكون المساواة في الحقوق الواردة في هذه الفقرة غير متفقة مع قواعد الشريعة الإسلامية.

وقد صدر قانون الأحوال الشخصية في مصر رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ وتعديل بموجب القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ ويعد حوالي خمسين عاما صدر القانون رقم

٤٤ لسنة ١٩٧٩ معدلا للقوانين السالفة، وقد واجه هذا القانون الأخوي موجة من الاعتراضات خاصة من التيار الديني المتطرف على أساس أن هذا القانون قد قيد حق الزوج في تعدد الزوجات وفي الطلاق.

وفي الواقع فإن القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ لم يقيد حق الزوج في الزواج بأخرى وإنما نظم ممارسته لهذا الحق بأسلوب يحترم إنسانية وكرامة الزوجة الأولى وللزوجة الثانية. فقد أُلزم الزوج بالإقرار باسم الزوجة أو الزوجات اللاتي في عصمته ومحل إقامتهن قبل عقد الزواج الجديد وأُلزم الموثق بإخبارهن بالزواج الجديد بكتاب موصى عليه، كما نص القانون على عقاب الزوج بالحبس مدة لا تزيد عن ستة أشهر أو بغرامة ٢٠٠ جنيه في حالة مخالفة هذا النص وعقاب الموثق بالحبس لمدة لا تتجاوز ستة أشهر وبغرامة خمسون جنيا كما أجاز عزله أو وقفه عن العمل لمدة لا تتجاوز سنة في حالة مخالفته لالتزاماته.

وقد أعطى القانون للزوجة الأولى حق الطلاق دون إثبات الضرر إذا طلبت ذلك خلال سنة من تاريخ علمها بالزواج الجديد وللزوجة الجديدة الحق بنفسه إذا أخفى عنها الزوج زواجه بأخرى، وكل ما كان يهدف إليه هذا النص هو دفع الزوج الذي يرغب بالزواج بأخرى إلى مواجهة الموقف بشجاعة وتطبيق الزوجة الأولى إذا طلبت لتضررها دون الحاجة إلى إثبات الضرر .

اما المسألة الثانية والتي كانت محلا لاعتراضات كثيرة فهي حق المطلقة الحاصنة في الاستقلال بمسكن الزوجية طوال مدة حضانتها للصغار إلا إذا وفر لها الزوج مسكنا بديلا مع عدم الإخلال بحق الزوج في الاستقلال بمسكن الزوجية إذا كان من حقه أصلا الاحتفاظ به أي إذا كان مملوكا له أو مستأجرا باسمه.

وقد أخذ القانون في هذا الموضوع المتعلق بمسألة اقتصادية بحثة للطرفين جانب الصغار فخصص لهم مسكن الزوجية بمصاحبة الحاضن سواء أكان رجلا أو امرأة، بل إن القانون لم يراع ظروف المرأة غير العاملة وكبيرة السن عند خروجها من منزلها بانتهاء سن حضانتها صغارها وانتهاء حقها في النفقة.

وفي مايو ١٩٨٥ صدر حكم المحكمة الدستورية العليا ببطالان القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ لمسبب شكلي دون التعرض لمضمون القانون، ذلك لأن القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ كان قد صدر بقرار جمهوري خلال مدة إجازة مجلس الشعب ولم يرض عليه بعد الائتماد للتصديق طبقا للدستور. وتربط على الحكم بطلان القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ مسروق خضير مثل في سريان قوانين الأحوال الشخصية الصادرة في العشرينيات في ظل ظروف اجتماعية واقتصادية مختلفة تماما. وقد كان دور المرأة المصرية في مواجهة هذا الموقف مشهودا فقد نهضت قبل صدور حكم المحكمة الدستورية بعدة غير قصيرة في شكل مجموعات عمل وتنظيمات تدعو إلى إصدار قانون جديد ومتكامل للأسرة يغطي كافة جوانب العلاقات الزوجية والأسرية ويتفق مع الظروف الاجتماعية الجديدة. وقد واجهت هذه المجموعات هجمات شرسة من التيار الديني المتطرف الذي حاول أن ينهض الفرصة لتفتين الردة العنصرية التي كان يدعو لها استنادا إلى تصور مشوه لقواعد الشريعة الإسلامية، كما استغلت مجموعات المرأة المصرية من الظروف الدوائية في ذلك الوقت والتي ساعدت على سرعة مبادرة الحكومة بعرض القانون ١٠٠ لسنة ١٩٨٥ على مجلس الشعب وذلك بمناسبة انعقاد مؤتمر المرأة العالمي في نيروبي عند انتهاء عقد المرأة العالمي في ١٩٨٥ .

أ - حق الطاعة :

تنص المادة ١١ مكرراً ثانياً من قانون الأحوال الشخصية على حق الزوج في وقف نفقة الزوجة إذا امتنعت الزوجة عن طاعته وتركته منزل الزوجية دون حق. وعليه في هذه الحالة أن يدعوها للعودة بموجب إعلان على يد محضر بين في هذا الإعلان المسكن الذي يعرف ببيت الطاعة. وللزوجة حق الاعتراض على هذه الدعوة إلى بيت الطاعة خلال ثلاثين يوماً ولا توقف حقها في النفقة اعتباراً من اليوم الراحد والثلاثين.

وبيت الطاعة هو في العادة منزل الزوجية. ويشترط أن يكون مكاناً مناسباً وصحياً لإقامة الأسرة ومعداً بالمفروشات والأجهزة المناسبة وكذلك أن يكون مستقلاً أي غير مشترك مع أسرة أخرى. وقد اعتادت المحاكم أن تشترط أن يكون المنزل موجراً بإيجار غير مفروش حتى يكون صالحاً ومستوفياً للشروط المطلوبة في بيت الطاعة، نظراً لأن الإيجار المفروش يكون في أغلب الأحيان مؤقتاً ومحدود المدة بالمقارنة بالإيجار غير المفروش الذي تكون له صفة الاستقرار بسبب الامتداد.

إلا أن أحكام المحاكم في الفسرة الأخيرة لم تعد تتطلب أن يكون بيت الطاعة موجراً بإيجار خالياً وبدأت في قبول السكن المشترك مع عائلات أخرى، وتنازلت في كثير من الأحيان عن ضرورة أن يكون المنزل معداً بكافة اللوازم والمعدات، واكتفت بالحد الأدنى الضروري للمعيشة. وقد تغير موقف المحاكم وأصبح أقل تشدداً تحت ضغط مشكلة الإسكان ومشاكل الفقر.

وبالإضافة إلى ذلك فقد انتهت أحكام المحاكم إلى الزوجة بطاعة زوجها عندما يدعوها إلى بيت الطاعة بشرط أن يكون الزوج أميلاً ومحل ثقة. كما

تؤدي إلى تزويج البتات بمعرفة آبائهم دون رضاهن. ويعتبر الإغراء الصادر من أمم الأسباب التي تدعو الآباء إلى الموافقة على تزويج بناتهم دون رضاهن خاصة في حالة الأزواج غير المصريين وكبار السن الذين يمتنعون بتراء كبير، ويضاف إلى ذلك التقاليد الاجتماعية التي تصور الزواج المبكر بمطابقة الضمان والأمان للابنة الشابة بدلاً عن التطليم أو للعمل.

ويؤيد نص المادة ١٦ - ١ (أ) و (ب) مسألة تعدد الزوجات التي تعبير خروجاً على مبدأ المساواة في شأن الزواج. ولم يطرش قانون الأحوال الشخصية لمسألة تعدد الزوجات إلا في حالة النص على التزام الزوج بإخطار الزوجة الأولى والثانية باتخاذ قرار الزواج بأخرى. وطبقاً للشريعة الإسلامية فإن تعدد الزوجات رخصة مقيدة بشروط لا تستخدم إلا في حالات استثنائية غير أنه طبقاً لقانون الأحوال الشخصية وفي الحياة العملية لا توجد أية قيود أو أي رقابة على استخدام هذه الرخصة مما يؤدي إلى التعسف في استخدامها دون مبرر معقول في كثير من الأحيان. ويترتب على تعدد الزوجات آثار ضارة وخطيرة تؤثر على إحساس المرأة بالكرامة واحترام الذات كما يؤدي التعدد إلى معاناة الأطفال والاضطرار بمصالحهم. ولذلك فهناك ضرورة لتوضيح المقاصد الحقيقية للشريعة الإسلامية في صلب قانون الأحوال الشخصية بوضع حدود أو شروط لاستخدام الحق في تعدد الزوجات. والجدير بالذكر أن قانون الأحوال الشخصية الترنسي قد حظر تعدد الزوجات.

٢ - ٢. وتنص المادة ١٦ - ١ (ج) من اتفاقية المرأة على المساواة في الحقوق والالتزامات أثناء الزواج وعند إنهائه، ولا تتفق مع هذا المبدأ في ظل القانون المصري المسائل الرئيسية التالية :

وجاء القانون ١٠٠ لسنة ١٩٨٥ بصيغ شبيهة لتلك التي جاءت في القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ الملغى، وإن كان القانون الجديد قد قدم بعض التنازلات في مواجهة التيار الديني المحافظ دون مبرر معقول. ويتمثل أهم هذه التنازلات في أن القانون ألزم الزوجة المتضررة من قيام زوجها بالزواج من أخرى دون رضاها والتي ترغب في الحصول على الطلاق أن تثبت الضرر المادي أو المعنوي الذي لحقها والذي يتخذ منه دول العشرة بين أمثالها. وكان هذا الضرر مفترضاً في القانون الملغى. والجدير بالذكر أنه قد تقدم البعض بطلن إلى المحكمة الدستورية العليا على النص الذي يحل للمحافظة حق الاستقلال بمسكن الزوجية خلال مدة الحضانة، وقد حكمت المحكمة الدستورية العليا أخيراً برفض الطعن لأسباب تتعلق بالشكل.

وهذا يدعو إلى التأكيد على أهمية وجود واستمرار حركة منظمة للمرأة تنبئ قضاياها وترصد وتراقب تطبيق القوانين المؤثرة على نشاطها وتدفع حركتها إلى الأمام ولا كانت معرصة للتراجع والعودة إلى الوراء.

٢ - نطاق التحفظات التي أبدتها الحكومة المصرية على اتفاقية المرأة التي تنص بقانون الأحوال الشخصية :

٢ - ١. تنص المادة ١٦ - ١ (أ) و (ب) من اتفاقية المرأة على حق المساواة في إبرام عقد الزواج وحرية اختيار الزوج وهذا الحق مكفول طبقاً للقانون المصري وقواعد الشريعة الإسلامية من الناحية النظرية إذ يشترط موافقة الزوجة أو صحتها وتوكيلها لأبيها إبرام عقد زواج صحيح. إلا أن هذا في الواقع لا يحدث في كثير من الأحيان لاعتبارات اقتصادية واجتماعية منها الفقر ونقص التعليم والمعدات والتقاليد المحافظة التي

اشتعلت أن يكون الزوج قد احترم التزامه بالاتفاق على زوجته. ولم يسط أحكام المحاكم عدرا للزوجة للتخلف عن التزامها بالطاعة وقبول دعوة الزوج إلى بيت الطاعة إلا في حالات استثنائية مثل إنباتها أن الزوج يعاني من مرض معد أو عدم قدرتها على قبول دعوته إلى بيت الطاعة بسبب مرض عضال كالشلل. والجدير بالذكر أن القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ والقانون ١٠٠ لسنة ١٩٨٥ قد قصرا عقوبة الزوجة لعدم طاعتها على فقدانها لحقها في النفقة.

ب - الخروج من المنزل :

تنص المادة ١ من قانون الأحوال الشخصية على استحقاق الزوجة للنفقة اعتبارا من تاريخ العقد الصحيح إذا سلمت نفسها إليه ولو حكما حتى لو كانت موسرة أو مختلفة معه في الدين. ولا يمنع مرض الزوجة من استحقاقها للنفقة ولا تستحق النفقة للزوجة إذا ارتدت أو امتلعت مخفارة عن تسليم نفسها دون حق أو اضطرت إلى ذلك بسبب لا يرجع إلى الزوج أو خرجت من المنزل دون إذن زوجها.

ولا تفقد الزوجة حقها في النفقة إذا خرجت من المنزل دون إذن زوجها في الأحوال التي يباح فيها ذلك بحكم الشرع أو الضرورة أو العمل إلا إذا أساءت استخدام حقها في العمل وطلب منها زوجها الامتناع عنه. وقد استقرت أحكام المحاكم على أن الزوجة لا تلتزم بالحصول على إذن زوجها بالعمل إذا كان هذا الحق منصوبا عليه في عقد الزواج أو إذا كان الزوج على علم به قبل الزواج أو إذا عملت الزوجة بعد الزواج ولم يعترض الزوج على ذلك وأخيرا إذا اضطرت الزوجة للعمل بسبب الحاجة الاقتصادية.

ج - حق التطليق :

أما بالنسبة للمساواة في الحقوق في حالة إنهاء عقد الزواج فإن للزوج طبقا للقواعد

والمادات والتقاليد السارية الحق منفردا وغير المشروط في تطليق زوجته بينما لا تستطيع الزوجة أن تحصل على الطلاق إلا بحكم من المحكمة المختصة. ويعارض هذا مع طبيعة عقد الزواج كعقد مدني. حيث يلتزم بموافقة ورضا طرفيه وينتهي بقرار منفرد من الزوج بالمخالفة للقواعد العامة وكذلك قواعد المنطق التي تتطلب موافقة الطرفين لإنهاء أي عقد دخلا فيه بإرادتهما الحرة والمشاركة. والدل الأوفق لهذا التعارض أن يكون قرار إنهاء عقد الزواج في يد القاضي بصرف النظر عن الطرف الذي تقدم بطلب الإنهاء، وذلك في حالة الخلاف أو عدم اتفاق الطرفين على إنهاءه وبها. وقد أخذ بهذا الحل قانون الأحوال الشخصية للنمسي. أما قانون الأحوال الشخصية للمصري فقد اشترط لحصول الزوجة على الطلاق أن تثبت أمام المحكمة المختصة امتناع الزوج عن الإنفاق أو أنه يعاني من العيوب الجنسية وعدم القدرة على الإنجاب أو مرض مزمن ومستحكم مثل الخلل أو الجنون بشرط عدم علمها بهذا المرض قبل الزواج، أو أن الزوج قد هجرها لأكثر من عام أو أن تثبت للضرر عموما الذي يستحيل معه دوام العشرة بين أمثال الزوجة من الناحية الاجتماعية والنفسية. وقد بيئت للتجربة العملية أمام المحاكم أن الضرر عامة والضرر النفسي خاصة، أمر يصعب على المرأة إثباته كأساس لطلب الطلاق. ويؤدي ذلك في كثير من الأحيان إلى طول الإجراءات لمدة قد تصل من خمس إلى سبع سنوات دون نتيجة مقبولة.

٢ - ٣ وتنص المادة ١٦ - ١ (د) و (و) من اتفاقية المرأة على مساواة المرأة في الحقوق والمسؤوليات بوصفها الأم بغض النظر عن حالتها الزوجية في الأمور المتعلقة بأطفالها وبصفة خاصة فيما يتعلق بالولاية والقوامة والوصاية على الأطفال.

ويعطي القانون المصري للأم حق حضانة أطفالها حتى سن العاشرة للولد والثانية عشرة للبنات. وللقاضي مد حضانة الأم الخامسة عشرة بالنسبة للولد وحتى الزواج بالنسبة للبنات طبقا لما يراه متفقاً مع مصلحة الصغار. وبالرغم أن قانون الأحوال الشخصية قد أعطى حضانة الأطفال للنساء طبقا لما سلف إلا أن الولاية تستمر للأب حتى في خلال فترة حضانة الأم للأطفال.

٢ - ٤ وتنص المادة ١٦ - ١ (هـ) على المساواة في الحقوق والالتزامات بالنسبة لحرية اتخاذ القرار في شأن عدد الأطفال وللقدرة فيما بين إنجاب طفل وآخر وكذلك في الحصول على المهورات والتعويض ووسائل ممارسة المرأة لهذه الحقوق.

وتنص المادة ١٦ - ١ (ز) و (ح) على المساواة في حق اختيار اللقب المائلي والمهنة والعمل وكذلك المساواة في حق التملك وإدارة الممتلكات والتصرف فيها سواء كان ذلك بمقابل أو على سبيل التبرع.

ويكفل القانون المصري كل هذه الحقوق من الناحية النظرية للمرأة المصرية. إلا أنه من الناحية الواقعية فهناك - باستثناء حق المرأة في احتفاظها بلقب أسرتها - قصور في التطبيق نظرا لاعتبارات كثيرة منها نقص التعليم وانخفاض الوعي وارتفاع مستوى الأمية فيما بين النساء والمادات والتقاليد التي لا تلائم احتياجات المجتمع الحديث والتي تحول دون ممارسة المرأة لحقها في حرية الاختيار والمشاركة في اتخاذ القرار الذي يتعلق بأسرتها وممارستها حقوقها القانونية.

٢ - ٥ وتنص المادة ١٦ - ٢ من اتفاقية المرأة على ضرورة حماية الأطفال من الزواج المبكر وتلزم للدول الأطراف بإصدار القوانين التي تحدد حدا أدنى لمن لزواج، وقد حدد قانون الأحوال

الشخصية الحد الأدنى لمن الزواج بـ ١٦ سنة بالنسبة للمرأة و ١٨ سنة بالنسبة للرجل. إلا أنه طبقاً لآخر الإحصائيات المنشورة فقد ثبت أن ٢٥ ٪ من النساء قد تزوجن في سن تقل عن ١٥ سنة.

٣ - الخطة المقترحة لمستقبل أفضل:

هناك طريقتان متوازيتان للحضاء على التمييز ضد المرأة في هذا المجال المساس، أحدهما هو تعديل القانون والآخر هو تفسير النقرة إلى المرأة وديورها وأنماط السلوك والمبادئ والتقاليد السارية والتي تضمنت من قدرة المرأة على المشاركة بفاعلية في التنمية الاقتصادية والاجتماعية لأسرتها ومجتمعها، ونلخص هذين الطريقتين فيما يلي:

٣- ١. هناك ضرورة لإصدار قانون متكامل للأسرة، فقد أعد القانون الحالي في ١٩٢٠ وتعدل في سنة ١٩٢٩ ثم ١٩٨٥، وهو لم يتعرض لكافة المسائل القانونية المتعلقة بعلاقات الأسرة في العصر الحديث، كما أنه قد تراكمت عبر السنوات ثروة من التجارب العملية والتطبيقات التي يستحق الاستفادة بها وتبنيها في القانون الجديد، ونلخص على سبيل المثال بعض التعديلات المقترحة فيما يلي:

أثبتت التجربة العملية أن الضرر عامة، والضرر النفسي خاصة كسبب للتطليق أمر يصعب على المرأة إثباته بشكل مرضٍ للقاضي، ويؤدي ذلك في كثير من الأحيان إلى طول الإجراءات وتفاقم الضرر الذي ينعكس على جميع أفراد الأسرة، كما أثبتت التجربة العملية أن حق الزوج المنفرد في التطليق كثيراً ما يشجع على التصرف في استخدامه. إذ إن له حق تطليق الزوجة دون مبرر معقول ودون أي تمويل مناسب، وقد يحدث التصرف في استخدام هذا الحق في حالة رفض الزوج التطليق إلا بعد الحصول

على مقابل مادي تضطر الزوجة لدفعه تلافياً لطول الإجراءات والتكلفة والمعاناة أمام المحاكم. ويمكن إعادة التوازن إلى العلاقة بين الزوج والزوجة بإحدى طريقتين: إما أن ينص عقد الزواج على حق الزوجة في تطليق نفسها وهو أمر مقبول طبقاً للشرعية الإسلامية، أو أن ينص القانون الجديد على أن يكون الطلاق في جميع الأحوال بموجب حكم من القاضي إلا في حالة اتفاق الطرفين وبصرف النظر عن طالب الطلاق سواء كان الرجل أو المرأة.

وهذا أيضاً لا يتعارض مع قواعد الشرعية الإسلامية كما أنه سوف يؤدي إلى القضاء على التمييز ضد المرأة في هذا المجال، بالإضافة إلى ذلك فسوف تضمن عدم تصف الزوج في استعمال حقه في التطليق منفرد إلحاق أضرار بكل أعضاء أسرته.

ب- كما نقترح زيادة الحد الأدنى لمن الزواج ليكون ١٨ سنة بالنسبة للإناث و ٢٠ سنة بالنسبة للذكور. وبالإضافة إلى الأثر المباشر لمثل هذا التعديل على مشكلة تزايد السكان فسوف يكون له تأثير إيجابي في خفض حالات الطلاق الناجمة عن الزواج المبكر. إلا أنه يستلزم إحكام الرقابة على تطبيق مثل هذا التعديل حتى يكون فعالاً، كما أن إحكام الرقابة على إجراء الفحص الطبي للمتقدمين للزواج قبل إبرام عقود الزواج قد أصبح ضرورة يستلزم الالتزام بها والتأكد من تنفيذها.

ج- كما أثبتت التجارب العملية أمام المحاكم أن السن الأنسب لحضانة النساء هي ١٢ سنة بالنسبة للولد و ١٥ سنة بالنسبة للفتاة مع قابليتها للاعتماد حتى ١٥ سنة للولد و سن الزواج للفتاة طبقاً لما يراه القاضي متفقاً مع مصلحة الصغار، وسوف يؤدي هذا التعديل إلى خفض عدد كبير من القضايا المرفوعة أمام المحاكم في شأن حضانة الأطفال.

د- وأخيراً فإننا نقترح إنشاء محاكم متخصصة تعنى عليها إجراءات

استثنائية يتم تصميمها مراعاة للاحتياجات والطبيعة الخاصة للمنازعات الأسرية. ومن الطبيعي أن تتطلب مثل هذه المحاكم الخاصة خبرات وفترات متخصصة للقضاء في شئون الأحوال الشخصية. ونأمل أن يؤدي هذا الاقتراح إلى حماية مصالح الأطفال في حالات الطلاق وغير ذلك من المنازعات وأن يؤدي إلى سرعة تسوية المنازعات بالمقارنة بالمحاكم العادية، كما أن التخصص في مجال الأحوال الشخصية سوف يؤدي بالضرورة إلى إمكان تسوية المنازعات الأسرية بتكلفة ووقت أقل ونوعية مميزة من الخدمة القانونية.

٣- ٢. ويتمثل الطريق الثاني للإصلاح في العمل على تغيير المفاهيم وأنماط السلوك الخاطئة والمبادئ والتقاليد التي تحول دون التنفيذ الفعال لأحكام القانون والقرارات أو تعديدها مثل سوء التفسير بالنسبة لنصوص القانون أو قراءات الشريعة أو التمييز بين الأبناء والبنات لصالح الأبناء. ونفكر في هذا الاتجاه أن يتم إصدار نموذج لعقد جديد للزواج بقرار وزاري بدلاً من النموذج الحالي، وذلك لرفع مستوى الوعي بالقانون والطبيعة المدنية لعقد الزواج. ويهدف أن يتضمن النموذج الجديد بذلك مختلفة يلتزم الأطراف بمناقشتها قبل إبرام عقد الزواج للاختيار فيما بينها. وسوف تؤدي هذه العملية البسيطة إلى رفع مستوى الوعي بالخيارات المتاحة والمقبولة طبقاً للشرعية الإسلامية، مثل حق الزوجة في تطليق نفسها دون إخلال بحق الزوج في تطليقها. كما يمكن لمثل هذا العقد الجديد أن يساعد في تلافى كثير من المشكلات والخلافات التي تقوم بين الأزواج في وقت الطلاق. فعلى سبيل المثال يمكن أن يتضمن عقد الزواج قبول الزوج للنازل عن حقه في الزواج بأخرى أو مسائل أخرى تتعلق بالنفقة، أو بمسكن الزوجية في حالة الطلاق أو الحضانة، وغير ذلك. بل إن تضمين عقد الزواج لشروط

واضحة متفق عليها تبين حقوق والواجبات الطرفين هي صمام الأمان بقي الأسرة من التفكك ويدعم علاقة الزواج بين الطرفين.

وأخيراً نود أن نوه إلى أن مكاتب التوجيه والاستشارات الأسرية تقوم بدور مهم في حل المنازعات الأسرية ومساعدة المرأة في الحصول على النفقة لها ولأطفالها، ونأمل أن يتم تدعيم هذا النظام لكي يقدم للأسرة خدمات المساعدة القانونية التي تمكن جميع أطرافها من التعرف على حقوقهم وممارستها بشكل يتفق مع مصلحة الأسرة والمجتمع.

رابعاً - التوصيات :

٤ - ١ هناك حاجة لوضع استراتيجية قومية لتنمية المرأة المصرية كإنسان، وإزالة المعوقات التي تمنعها أو تعطلها غير قادرة على المشاركة في مواجهة التحديات التي يواجهها الإنسان المصري على أن تراعى هذه الاستراتيجية للنقاط الأساسية التالية:

١- أن تكون الاستراتيجية القومية للمرأة جزءاً لا يتجزأ من خطة للتنمية الشاملة للدولة بحيث يصبح صانع القرار السياسي أكثر حساسية لمشاكل المرأة ومصلحتها وأن يأخذها في الاعتبار عند اتخاذ قراراته.

ب- أن تعنى الاستراتيجية القومية للمرأة كافة الموارد الحكومية وغير الحكومية وأن تنسق الجهود للقضاء على أمية المرأة وخفض نسبة تسرب الإناث من المدارس.

ج- أن تبدأ حملة قومية من خلال وسائل الإعلام المختلفة والدارس لرسم صورة إيجابية للمرأة العاملة وإعادة تشكيل رؤية المجتمع لأدوارها ومسؤولياتها

د- أن تعترف الاستراتيجية القومية بمشاركة المرأة المصرية الفعلية في النشاط الاقتصادي والعمل وبصفة خاصة مشاركة المرأة الريفيه في القطاع غير الرسمي وأن تستصدر القوانين والقرارات اللازمة لتوفير التأمين الاجتماعي وصور الحماية القانونية الأخرى للعاملات الريفيات طبقاً للمادة ١١ و ١٤ من اتفاقية المرأة، وأن توفر وسائل الرقابة على تطبيق أحكام قانون العمل بالنسبة للمرأة.

هـ- أن تكلل الاستراتيجية القومية للمرأة وسائل القضاء على التمييز ضد المرأة في التشريعات وفي الممارسات، خاصة فيما يتعلق بقانون الجنسية وقرائين الأحوال الشخصية، وأن تنبئ إصدار نموذج جديد لعقد الزواج يستخدم كأداة لرفع الوعي بالخيارات المختلفة المتاحة طبقاً لقانون الأحوال الشخصية الحالي مما قد يساعد على حل كثير من مشاكل الطلاق وتعدد الزوجات وغير ذلك.

٤ - ٢ هناك حاجة لوجود جهاز تنفيذي مستقل وموحد يتولى مسؤولية تنفيذ الاستراتيجية القومية للمرأة ويراقب تطبيق القوانين والقرارات المؤثرة عليها، ويقوم بتقييم أثر هذه القوانين على تطبيق الخطة الاستراتيجية ويتولى المطالبة بتطويرها وتعديلها بما يحقق تنفيذ أهداف الخطة الاستراتيجية - ويمكن أن يأخذ الجهاز التنفيذي المقترح شكل وزارة للمرأة أو مجلس أعلى للمرأة كما هو الحال في فرنسا وتونس.

٤ - ٣ يتعين خلق شبكة من الاتصالات والتنسيق فيما بين تجمعات المرأة والتنظيمات والجمعيات غير الحكومية والمؤسسات المساعدة وذلك لخلق حركة منظمة للمرأة تتولى دفعها للمشاركة في الحياة السياسية وتتولى مراقبة تنفيذ

القوانين والمطالبات بالتعديلات التشريعية اللازمة والدفاع عن قضايا المرأة بصفة عامة.

٤ - ٤ هناك حاجة للبحث، وخاصة البحوث التطبيقية لمحو الأمية القانونية للمرأة وتوعيتها وتقنياتها وتصحيح المفاهيم الخاطئة لقانون وقواعد الشريعة، ويتعين لتنفيذ ذلك إعداد برامج للتدريب تبسط للمرأة المفاهيم القانونية المجردة وتوضح لها أهمية ممارسة حقوقها وأداء التزاماتها القانونية، وقد يكون من الأفضل إدخال برامج للثقافة القانونية

كجزء من مناهج التدريب الصحية حتى يكون التدريب والتعليم الصحي متعدد الجوانب وقد يسهل استخدام وسائل الاتصال والمناهج الموجودة حالياً، وأفضل نقطة للبدء هي تدريب المدرسين، بما في ذلك المعلمين في المدارس والعاملين في حقل الرعاية الصحية، كما يمكن بث برامج تدريبية جذابة من خلال وسائل الإعلام في شكل درامي يكون له تأثير أكبر في كثير من الأحيان من برامج التدريب المباشرة، وأخيراً ينبغي استخدام التنظيمات غير الحكومية في التدريب ونشر الوعي، وهنا قد يكون من المفيد البدء بتدريب قيادات التنظيمات غير الحكومية في هذا المجال لتنمية مواردها البشرية وخبراتها الإدارية والقانونية.

ومقال آخر على برامج البحوث التطبيقية هو مشروع خلق شبكة اتصال وتنسيق فيما بين أعضاء التنظيمات غير الحكومية من ناحية وكذلك فيما بينها وبين التنظيمات الحكومية من ناحية أخرى.

وختاماً إن المرأة هي مفتاح التنمية، فالأم المتعلمة المثقفة تخلق جيلاً مثقفاً واعياً والأم التي تقدر قيمة الجهد والعمل تخلق جيلاً يحمل المسؤولية ويقدر قيمة الوقت والإنتاج، بينما تخلق الأم المتطرفة جيلاً متطرفاً والإهملة جيلاً مريضاً يسهل تعرضه للإدمان والانحراف. ■



من الحجاب... إلى الشفور.. إلى الحجاب

التمييز ضد المرأة في قانون العقوبات

وإذا ثبت ذلك التمييز، فما هو سنده من ناحية، وما هو سببه من ناحية أخرى؟؟

لماذا قانون العقوبات؟؟؟

لماذا اختارت تلك الدراسة، قانون العقوبات نطاقاً لها، دون بقية القوانين الأخرى..

لأن..

قانون العقوبات، هو مجموعة من القواعد القانونية تحدد الأفعال التي تعد جرائم وتبين العقوبات المقررة لها..

والجريمة في قانون العقوبات هي واقعة قانونية والعقوبة هي النتيجة القانونية المترتبة عليها..

. ويتبع الجريمة اعتداء على حق وقد يكون هذا الحق للمجتمع في مجموعة (كجرائم التخريب وأمن الدولة وغيره) وقد يكون الحق لفرد منه (كجرائم القتل

أميرة بهي الدين

محامية وتهتم بشئون المرأة وحقوق الإنسان

إن هذه الدراسة الأولية تبحث عن وضع المرأة في نوع آخر من القوانين - بخلاف قوانين الأحوال الشخصية - ألا وهو قانون العقوبات.. وصولاً إلى إجابة سؤالين هما قصد هذه الدراسة..

السؤال الأول: هل يميز قانون العقوبات بين المرأة والرجل؟؟

ويعني آخر هل يفرق القانون بينهما من حيث الجرائم وأركانها وعقوباتها..

وإذا ثبت ذلك التمييز، فمسلحة من فيهما هي للمعتبرة قانوناً والمحمية بنصه والمنافع عنها بأحكامه؟؟

السؤال الثاني: إذا كانت النصوص القانونية لا تحدث تمييزاً أو تفرقة بين وضع المرأة والرجل، فهل تطبق هذه النصوص بسبب تمييزاً أو يحدث تفرقة؟؟

والسرقة) وجدير بالبيان أن الحماية الجنائية للحق دليل على أن ذلك الحق يمثل حقا للمجتمع إلى جانب كونه حقا للفرد..

بل وأيضا القانون الجنائي لا يقتصر دوره على حماية حقوق الحقوق التي تقررها القوانين الأخرى، بل يحمي حقوقا لا تنظمها قوانين بعينها بل تستخلص من للنظام القانوني العام مثل الحق في الحياة والحق في سلامة الجسد(١) ..

ومن ثم ...

يكون اختيار الأفعال التي يعاقب عليها القانون، أمرا له معنى كبير، بل ويدل على توجهات اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية للمجتمع في وقت ما.. فاختيار بعض الأفعال دون الأخرى، وتأنيبها والعقوبة على ارتكابها، يدل على الحقوق التي يستهدف المجتمع الدفاع عنها والمصالح التي يستهدف الحفاظ عليها وتكريسها..

ومن ناحية أخرى، فإن تشديد العقوبة أو تخفيفها، بل وطبيعة العقوبة ذاتها «غرامة، حبس، سجن، أشغال شاقة، إعدام» يدل أيضا على مدى اهتمام المجتمع بطبيعة الفعل المعاقب عليه وخطورته..

ومن ثم فالنظر إلى نصوص قانون العقوبات والبحث عن وضع المرأة فيها من شأنه أن يكشف مدى اهتمام المجتمع بالمرأة وطبيعة ذلك الاهتمام وحدوده - وأيضا يكشف طبيعة النظرة التي ينظرها المجتمع للمرأة والدور الذي يراه المجتمع مناسبا لها.. ومن شأنه أن يكشف أيضا عن المصالح التي يوليها المجتمع اهتمامه وحرصه..

الجزء الاول

يبحث عن إجابة السؤال الأول..

هل يميز قانون العقوبات بين المرأة والرجل؟

وإذا ثبت ذلك التمييز، فمصلحة من فيهما هي المستبعدة قانونا والشمعية بنصوص والمدافع عنها بأحكامه؟

* نتعرض للدراسة في البحث الأول لموقف الدستور المصري وتشير إلى مادته (٤٠) والتي تؤكد على مبدأ المساواة أمام القانون كنص عام بغير تقييد..

«المواطنون أمام القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة»(٢) ..

* نتعرض للدراسة في البحث الثاني إلى بعض نصوص الاتفاقية الدولية للتضاءل على التمييز ضد المرأة.

والتي وقعت مصر عليها وصدقت عليها مع بعض التحفظات بالنسبة للمواد ٢٩، ١٦، ٢٩، ٢٧ ..

وتشير الدراسة إلى نص المادة (١) من الاتفاقية تحديدا لمعنى التمييز ضد المرأة..

والى المادة (٦) التي تتحدث عن مكافحة جميع أشكال الاتجار بالمرأة واستغلال دعارة المرأة..

والى المادة (١٥) التي تنص على «تمتع الدول الأطراف المرأة المساواة مع الرجل أمام القانون».

* وتستعرض الدراسة في البحث الثالث - نصوص قوانين العقوبات.

أولا : القانون رقم ٥٨ لسنة ١٩٣٩ بإصدار قانون العقوبات.

وتقرر الدراسة إلى صدور هذا القانون عام ١٩٣٧ وإلى حدوث ٣٤ تعديلا عليه بالتحذف والإضافة والتعديل..

وتفرق الدراسة بين ثلاثة أنواع من النصوص :

أولا: نصوص تميز وتفرق بين الرجل والمرأة «بالنسبة لتفعل الواحد،

سواء من حيث أركان الجريمة أو من حيث عقوبتها..

مثل المواد :

٢٧٢ - لا تجوز محاكمة الزانية إلا بناءً على دعوى زوجها إلا أنه إذا زنى الزوج في المسكن المقيم فيه مع زوجة كالسجين في المادة ٢٧٧ لاتسمع دعواه عليها..

٢٧٤ - المرأة المتزوجة التي ثبت زناها بحكم عليها بالحبس مدة لا تزيد على سنتين لكن لزوجها أن يوقف تنفيذ الحكم برضائه معاشرتها له كما كانت..

٢٧٥ - ويعاقب أيضا الزاني بخله المرأة بالعقوبة نفسها..

٢٧٦ - كل زوج زنى في منزل الزوجية وثبت عليه هذا الأمر بدعوى الزوجة يجازى بالحبس مدة لا تزيد على ستة أشهر..

و

٢٣٧ - من فاجأ زوجته حال تبسها بالزنا وقتلها في الحال هي ومن يزني بها يعاقب بالحبس بدلا من العقوبات المقررة في المواد ٢٣٦/٢٣٤ ..

٢٣٤ - من قتل نفسا عمدا من غير سبق إصرار أو تزعم يعاقب بالأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة..

٢٣٦ - كل من جرح أو ضرب أهدأ عمدا أو أسخطه سواد مشارة ولم يقصد من ذلك قتلا ولكنه أفضى إلى الموت يعاقب بالأشغال الشاقة أو للسجن من ثلاث إلى سبع سنوات..

ثانيا: نصوص يغيث عنها الدفاع الحقيقي عن مصلحة النساء..

مثل المواد :

٢٦٠ - كل من أسقط عمدا امرأة حبلى بضرب ونحصره من أنواع الإيذاء يعاقب بالأشغال الشاقة المؤقتة ..

٣٦٤ - لا عقاب على الشروع في الإسقاط ..

و

٢٩٠ - كل من خطف بالتحصيل أو الإكراه أنثى بنفسه أو بواسطة غيره يعاقب بالأشغال الشاقة المؤبدة ومع ذلك يحكم على فاعل هذه الجناية بالأعدام إذا تكررنت بجناية مراقبة المخطوفة بخير رضاها ..

٢٩١ - إذا تزوج الخاطف بمن خطفها زوجها شرعيا لا يحكم عليه بعقوبة ما ..

و

٣٠٦ مكرر - يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على شهر كل من تعرض لأثني على وجه يחדش حياته بالقول أو الفعل في طريق عام أو مكان مطروق ..

ثالثا - نصوص لا تميز أو تفرق بين المرأة والرجل بل وتخطب الخاصصين لها بلغة خطاب واحدة لا تميز بين الذكر والمؤنث ..

بقية نصوص قانون العقوبات، تلك التي لا يميز فيها المشرع بين الرجل والمرأة - سواء من حيث أركان الجريمة أو من حيث عقوبتها - بمعنى أنه إذا ارتكب المتهم - رجلا أو امرأة - ذات الفعل في ذات الظروف، عاقبه المشرع بذات العقوبة ..

كمثل النصوص الخاصة بجرائم الضرب / السرقة / اللصق للفاحص وغيرها.

* واستعرضت الدراسة أيضا القانون رقم ١٠ لسنة ٦٦ بشأن مكافحة الدعارة

وأوضحت أنه يعاقب على الأفعال الآتية :

- التحريض أو التسهيل لممارسة الدعارة والفجور م ١ .

- الاستخدام أو الاستدراج م ٢ .

- التحريض أو المساعدة أو الاصطحاب لممارسة الدعارة في الخارج م ٣ .

- إختال شخص للأراضى الوطنية لممارسة الدعارة م ٥ .

- معاونته أنثى على ممارسة الدعارة م ٦ .

- استغلال البغاء م ٦ / ب .

- فتح أو إدارة محل للدعارة م ٨ .

- تقديم مسكن لممارسة الدعارة م ١٠ / ٩ .

- الاعتياد على ممارسة الدعارة م ٩ / ج .

- استخدام المحال العامة ممن يمارسون الدعارة م ١١ .

- الإقامة أو الاشتغال عادة بمحل الدعارة م ١٣ .

- الإعلان عن الدعارة م ١٤ .

وأوضحت الدراسة أن نص ذلك القانون جاء مطلقا يشمل الإناث والذكور ويعاقب أيأ منهما إن ارتكب أيأ من الأفعال المنصوص عليها في القانون ..

وأوضحت الدراسة أيضا أن الصورة للشائعة تجرمة الاعتياد على ممارسة الدعارة هي ممارسة النساء لها دون ممارسة الرجال لذلك، مما يترتب عليه أن النساء الممارسات للبغاء، هن وحدهن اللاتي يعاقبن على أفعالهن، دون أن تمتد مظلة التجريم إلى هؤلاء الرجال الذين

يمارسون معهم ذات الأفعال وأوضحت الدراسة أن هذا أمر غير عادل من ناحية ومن ناحية أخرى لا يوقف انتشار البغاء ولا يمنع وجوده ..

وأوضحت الدراسة أن النصوص سالفة البيان تعاقب المرأة فقط على أفعال يستحيل عليها القيام بها وحدها دون مشاركة الرجل ، بالمعنى القانوني أو الواقعي، فإن هذه النصوص إنما تميز بين الرجل والمرأة على غير سدد .. مما يلزم معه أن يتدخل المشرع لتغييرها انصافا مع نص الدستور .. ولما لمخالفة نص المادة (٦) من الاتفاقية التي تنص على ضرورة مكافحة كل أشكال البغاء ..

الجزء الثاني

أوضحت الدراسة أن هذا الجزء يبحث عن إجابة للسؤال الثاني :

إذا كانت معظم النصوص القانونية لا تميز بين وضع المرأة وبين الرجل فهل تطبق هذه النصوص بسبب تمييزا؟؟ وإذا ثبت ذلك التمييز، فما سده من ناحية، وما سببه من ناحية أخرى؟؟

وأوضحت الدراسة أنه تم اختيار عدد ٢٠٠ قضية كحبة عشوائية للدراسة :

المجموعة الأولى - جرائم الضرب ٥٠٠ قضية ..

المجموعة الثانية - جرائم التعرض لأثني ٤٠٠ قضية، جرائم اللصق للفاحص ٥٠٠ قضية، جرائم الدعارة ٦٠٠ قضية،

أولا - جرائم الضرب

(١) بلغ عدد قضايا الضرب التي خضعت للدراسة عدد ٥٠ قضية.

(ب) صفت العينة إلى نوعيات أربع تنبعا لشخص المجنى عليه، .

١ - ضرب الزوجات - وعددهما ٣٢ قضية.

٢ - ضرب الأزواج - وعددهما ٥ قضايا.

٣ - ضرب الأقارب - عددهما ٧ قضايا.

٤ - ضرب الغريماء - عددهما ٦ قضايا.
المجموع ٥٠ قضية.

(ج) صنفت العينة إلى مجموعتين
«تبعا لجنس المتهم» .

١ - منهم رجل ٤٠ قضية.

٢ - منهم امرأة ١٠ قضايا.

استخلاصات

١ - إن نسبة جرائم ضرب الزوجات إلى جرائم ضرب الأزواج من إجمالي عدد قضايا العينة عبارة عن :

٥٠ قضية (إجمالي العينة)

٣٧ قضية (ضرب الزوجات) أي ٦٤٪ من إجمالي القضايا.

٥ قضايا (ضرب الأزواج) أي ١٠٪ من إجمالي القضايا.

٢ - بالنسبة لجرائم ضرب الزوجات كانت نسبة القضايا التي حكم فيها بالفراغة إلى نسبة الجرائم التي حكم فيها بالحبس كالتالي :

عدد القضايا في كل العينة ٣٢ قضية.

الجرائم المعاقب عليها بالفراغة ١٩ قضية أي ٦٠٪ من الإجمالي.

الجرائم المعاقب عليها بالحبس ١٣ قضية أي ٤٠٪ من الإجمالي.

٣ - بالنسبة لجرائم ضرب الأزواج كانت نسبة القضايا التي حكم فيها بالفراغة إلى نسبة الجرائم التي حكم فيها بالحبس كالتالي :

عدد القضايا في كل العينة ٥ قضايا

لجرائم المعاقب عليها بالفراغة - قضية أي - ٪ من الإجمالي.

لجرائم المعاقب عليها بالحبس ٥ قضايا أي ١٠٠٪ من الإجمالي.

٤ - بالنسبة لجرائم ضرب الأقارب كانت نسبة القضايا التي حكم فيها بالفراغة إلى نسبة الجرائم التي حكم فيها بالحبس بالنسبة للمتهم للرجل والمتهمة المرأة كالتالي :

عدد القضايا في كل العينة ٧ قضايا للمتهم رجل ٤ قضايا.

الجرائم المعاقب عليها بالفراغة ١ قضية واحدة أي ٢٥٪ من الإجمالي.

الجرائم المعاقب عليها بالحبس ٣ قضايا أي ٧٥٪ من الإجمالي.

للمتهم امرأة ٣ قضايا.

الجرائم المعاقب عليها بالفراغة ٢ قضيتان أي ٦٦٪ من الإجمالي.

لجرائم المعاقب عليها بالحبس ١ قضية واحدة أي ٣٣٪ من الإجمالي.

٥ - بالنسبة لجرائم ضرب الغريماء كانت نسبة القضايا التي حكم فيها بالفراغة إلى نسبة الجرائم التي حكم فيها بالحبس بالنسبة للمتهم للرجل والمتهمة المرأة كالتالي :

للمتهم رجل ٤ قضايا

لجرائم المعاقب عليها بالفراغة - قضية أي - ٪ من الإجمالي.

لجرائم المعاقب عليها بالحبس ٤ قضايا أي ١٠٠٪ من الإجمالي.

للمتهم امرأة ٢ قضيتان.

لجرائم المعاقب عليها بالفراغة - قضية أي - ٪ من الإجمالي.

لجرائم المعاقب عليها بالحبس ٢ قضيتان أي ١٠٠٪ من الإجمالي.

٦ - نسبة التهمات إلى المتهمين من إجمالي العينة :

الرجال من إجمالي العينة ٨٠٪.

النساء من إجمالي العينة ٢٠٪.

٧ - نسبة الرجال المحكوم عليهم بالحبس تصل إلى ٥٠٪ من إجمالي الرجال في العينة..

ونسبة النساء المحكوم عليهم بالحبس تصل إلى ٨٠٪ من إجمالي النساء في العينة..

٨ - أنه يمكن ملاحظة أن اتجاه استعمال السلطة التقديرية للقضاة تجاه المتهمات في قضايا الضرب، حيث يميل القضاة إلى إيقاع عقوبة الحبس على النساء ٨٠٪ من العينة حكم عليهن بالحبس، عكس الأمر بالنسبة للمتهمين فقد تسارت نسبة إيقاع الحبس، ٥٠٪ من العينة إلى نسبة إيقاع الفراغة ٥٠٪ من العينة..

ثانيا: جرائم التعرض لأنثى والفعل الفاضح والدعارة

أوضحت الدراسة أن هذه الترويعات الثلاث من للجرائم تندرج فيما يسمى الجرائم المخلة بالآداب العامة..

وقد قصد المشرع من تجريم الأفعال المشككة والمكونة لهذه المجموعة من الأفعال حماية الآداب العامة..

إلا أن المشرع قد تناقض مع نفسه، إذ جاءت هذه الجرائم والمقوبات المقررة لها غير كافية لحماية تلك الحقوق المراد حمايتها..

وفرت الدراسة بين وضع المرأة في الجرائم الثلاث على النحو التالي :

* جرائم التعرض لأنثى -

المرأة هنا هي المجنى عليه..

* والتأثير هو بقية أشكال الفعل الفاضح..

المتهمة ١٨ من

١٨ ٪ أخرى

- أن المتهمين مارسوا أفعالهم هذه في أماكن مطروقة ٨٠ ٪ في السليما، وفي أوقات مبكرة ٥٦ ٪ قبض عليهم الساعة ٤ مساء ٣٤ ٪ قبض عليهم قبل الساعة السابعة مساء..

العقَّاب

رقم القصة	القول
١٩٠٥ لسنة ٩٠ ج ١ كتاب القفورة.	يا علي،
١٩١٢ لسنة ١١ ج ١ كتاب القفورة.	يا هلاله نبي،
١٩١٠ لسنة ٨٩ ج ١ كتاب القفورة.	اتوا لي اخبرني خبركم يا عمنا.
١٨١ لسنة ٩٠ ج ١ كتاب القفورة.	يا هلاله نبي.

هذه الجريمة من وجهة نظر المشرع هو أنه خطورة جرامية من الرجل ممارس الفحشاء مع معاناة الدعارة، هذا الذي لا عقاب من أي نوع على سلوكه.. كما يبين فيما بعد..

ثالثا: جرائم الدعارة المعاقب عليها
بالقانون ١٠ لسنة ١٩٦١

أوضحت الدراسة - أن الجريمة الأساسية في الجرائم المعاقب عليها بهذا القانون هي جريمة الاعتداء على ممارسة الدعارة أي ممارسة الفحشاء دون تمييز مع الناس..

فهذه الجريمة هي ذاتها محل التحريض عليها / ومحل الاستغلال لما يعود منها / ومحل التسهيل لارتكابها / وهي ذاتها التي تفتح المسكن لممارستها / وتفتح المحال لارتكابها..

وأوضحت الدراسة أن المجتمع ينظر إلى هذه الجريمة - الاعتداء على ممارسة الفحشاء مع الناس دون تمييز، باعتبارها فعلا نساءيا، فعلى الرغم من أن القانون يضع تصورا لمعاقبة الرجل على الاعتداء على ممارسة الفحشاء مع الناس دون تمييز، أي لارتكابه الفجور، إلا أن هذه الصورة غير شائعة بل ونادرة إلى حد يصعب معه دراستها..

وأوضحت الدراسة أن النساء - المتهمات في مثل هذه القضايا - مهما أرادت، ممارسة الفحشاء مع الغير دون تمييز، ويصرف النظر عن الدوافع لارتكاب هذه الجريمة أو أسبابها، فإنه لا يمكن لها ممارسة هذه الجريمة إلا إذا كان هناك رجل ما - قبل بل وسعى - لممارسة هذا الفعل وذهب إلى هذه المرأة حيث هي، أو سمح لها بالهجوم عنده، ودفع لها أجرا مقابل ارتكابها الفحشاء معه هذا الرجل المستغنى بارتكاب الفحشاء والمستمتع بها، هو سبب وجود وانتشار جميع جرائم الدعارة..

لكن هذا الرجل... لا يعاقبه القانون..

فالمشرع لا يرى في سلوكه بالذهاب إلى النساء أو بقوله حضورهن إليه، أمرا يستوجب العقاب..

ولا يرى في دفعه أموالا مقابل التمتع بالنساء وسلوكهن الإجرامى، أمرا يستوجب العقاب..

المشرع لا يرى في مملك هذا الرجل تحريضا للنساء على الاستمرار فى ممارسة البغاء، ولا يرى في سلوكه تحبيضا للمتقين بمقابل البغاء بالاحتفاظ بهذه المهنة دون غيرها..

وهو أمر شديد التناقض.. وشديد التمييز ضد المرأة..

أمر شديد التناقض لأن المشرع الذى يعتبر للتحريض للإثبات بكلمات تأفها مثل، يا عمل أو يا قمر، جريمة يستحق مرتكبها الحبس دون غيره من العقوبات.. والذي يرى أن تقبيل شاب لخطيبته فى السينما جريمة تخدش للحياء العام، مما يستوجب حبسهما لمدة قد تصل إلى سنة..

هذا المشرع ذاته لا يرى فى سلوكه هذا الرجل ما يستوجب عقابه..

بل المشرع يعتبر هذا الرجل شاهدا، تكفى شهادته وقريله لإدانة الفتاة أو السيدة التى شهد عليها، بكونه قد مارس معها وقت الضبط أو فى وقت سابق، تكفى لعقابها..

وأمر شديد للتمييز ضد المرأة.. تلك التى تعاقب على فعلتها الإجرامية دون أن يعاقب الطرف الآخر معها، الذى مارس ذات الفعل، وقبله مثلها، وسعى إليه بأنها، بل ربما يكون لها هي أسباب أكثر قبولا من الوجهة الاجتماعية كاضطرارها للقيام بذلك الفعل تحت ضغط الحاجة أو الفقر أو العوز أو غيره.. فالأمر المؤكد أنها لا تمارس هذا السلوك المشين للتمتع والاستمتاع..

وأوضحت الدراسة أنه إذا رأى المشرع أن سلوك هذا الرجل غير مجرم فإن مقتضيات العدالة والمساواة تقتضى أن تمتد مظلة الإباحة وعدم التجريم إلى سلوك النساء أنفسهن.. باعتبار أن هذا الفعل، إما فعل إجرامى لطرفيه أو فعل مباح غير معاقب عليه لطرفيه.. وغير ذلك مخالف للمستور من ناحية ومخالف لاتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة من ناحية أخرى..

نتائج عامة

(١) تم دراسة عدد ٦٠ قضية.

(٢) أوضحت الدراسة أن ال ٦٠ قضية تتعدد فيها الجرائم :

* فنالما هناك سيدة أو سيدات - تتسبب لهن جريمة ممارسة الدعارة مع الغير دون تمييز..

* وآخرون «رجالا أو نساء» ينسب لهم جريمة التسهيل.. أو التحريض..

* وآخرون «رجالا أو نساء» ينسب لهم جريمة إدارة مسكن للدعارة..

(٣) تلاحظ لنا أن معظم الجرائم تتم فى الشقق المفروشة سواء تلك التى تستأجر خصيصا لاستعمالها كأماكن للدعارة، يذهب إليها الرجال حيث تقطن النساء بصفة دائمة لهذا الغرض.. أو الشقق المفروشة التى يستأجرها العرب على الأخص لقضاء فترة إجازاتهم، مدركين وجود نساء فى مثل هذه الشقق كجزء من صفقة التأجير..

(٤) أوضحت الدراسة أن ٢٠ قضية منها منسبته للنساء فى الشارع فى أوضاع مؤثرة للريبة وفى مواعيد غير معتادة، وفى منتصف الليل أو قرب الفجر، وفى أماكن اللهو -قرب الفنادق أو السيما، أو الفنادق العامة..

و

٣٢ قضية منسبته للنساء فى شقق مفروشة سقفة السمعة، تؤجر للأجانب أو

المصريين لاستعمالها خصيصاً في مثل هذا الغرض.. وعادة تكون سيدة واحدة أو اثنتين على الأكثر.. بخلاف شغالة أو طبخة أو مديرة للشقة تكون جريمتها تسهيل وصول هذه الفتيات إلى الشقة وممارسة الفحشاء مع قاطناتها..

و

٨ قضايا عبارة عن شبكات دعارة منتظمة لها مقرات معروفة، يديرها شخص أو أكثر تكون وظيفته تريض الفتيات وجلبهن للعمل والعمل على الترويج المقر وجلب الزبائن.. وتستخدم هذه الشبكات التليفونات لتنظيم المواعيد بين الزبائن والفتيات..

(٥) أسفرت الدراسة عن جهود محترفي الدعارة والمروجين لها إلى بدعة تزويج الفتيات القاصرات للرجال بعقد زواج عرفية مؤقتة لمدة ثلاثة أيام كحد أدنى، عشرة أيام كحد أقصى، بغرض مد الحماية القانونية على الفتيات من ناحية وحماية أنفسهن من ناحية أخرى بزعم أن هذا زواج وليس ممارسة للدعارة..

(٦) استعصنت الدراسة نماذج من أقوال الرجال وقت القبض على النساء محترفات الدعارة معهن.. لإيضاح مدى الاستهتان البهائي في أقوالهم والانحراف الظاهر في سلوكهم وتوضيحاً لدورهم في دعم وتأكيدهم لإجرام الفتيات..

واستلكت الدراسة أن مثل هؤلاء الرجال - لا يستحقون عقاباً من وجهة نظر المشرع..

(٧) وأوضحت الدراسة أن القضاة يميلون إلى تشديد العقاب على النساء مرتكبات هذه الجرائم وأيضاً معاونيهن على أي نحو كان سواء كانوا نساء أو رجالاً..

وانتهت هذه الدراسة إلى استخلاصات عامة من استعراض الأنواع الثلاثة من الجرائم (١٥٠ قضية) سواء كانت فعلاً فاضحاً أو تعرضاً لأذى أو جرائم الدعارة بأنواعها باعتبار أن هناك خلا تشريعياً، بعدم معاقبة الرجال المشاركين للنساء في جرائم ممارسة الفحشاء..

الدور الإيجابي المستمر لهم في تأكيد انحراف تلك الفتيات واستمرارهن في ذلك الوضع المنحرف.. بل يلاحظ أيضاً أن بعض هؤلاء الرجال أفصح في أقواله أنه سبق له التردد على ذات المكان أكثر من مرة برفقة أصدقائه، مما يدبى عن حالة فساد جماعي تستوجب العقاب..

نتائج عامة

أن هذه الدراسة الأولية، بما كشفت عنه من وجود تمثيل ضد المرأة في القوانين العقابية على مستوى بعض النصوص من ناحية وعلى مستوى التطبيق من ناحية أخرى، بالمخالفة لأحكام الدستور إنما تفرض علينا كبحراً على كل المهتمين بأوضاع المجتمع عموماً وقضايا المرأة خصوصاً، حتى يمكن تغيير هذه النصوص وصولاً إلى مساواة حقيقية بين الرجل والمرأة انسجاماً مع الدستور والمواثيق الدولية..

ولا يفتونا هذا أن نشير إلى بضعة إشكاليات يلزم الانتباه إليها في علاقتها بهذا الموضوع..

أولاً : أن التمييز الحاصل ضد المرأة في قانون العقوبات لا يجد سنده من مرجعية دينية.. فلا يوجد سند ديني في حدوث مثل هذه التفرقة الحاصلة فعلاً..

ثانياً : أن التمييز الحاصل ضد المرأة، يتوافق مع موروثة ثقافية من

قيم وتقاليد وأعراف، تلك التي تنعكس على صياغة النصوص القانونية وأفكار صانعيها من ناحية وتؤثر أيضاً على طريقة إصدار الأحكام القضائية بما لهذه المورثات الثقافية من هيمة على عقول القضاة تنعكس في طريقة وكيفية استخدامهم للسلطة التقديرية..

ثالثاً : أن التغيير الفوري للنصوص القانون، إن تصورنا حدوثه أمراً من شأنه أن يحدث صدمة حضارية لدى جموع الفاضلين له وعلى الأخص الرجال الذين انتفعوا بالتمييز الحاصل لصالحهم واستفادوا من السلطات المطلقة التي منحها لهم القانون والأرجح أن ذات الصدمة ستصيب النساء اللاتي نماهين مع وتقبح فكرة حدوث التمييز لصالح الرجل وكأنه أمر قدرى لا تكاف منه.

ومن ثم أتصور ضرورة أن يصاحب الدعوة لتغيير النصوص، جهداً دعائياً وإعلامياً كبيراً يوضح انتفاء السند الديني لهذه النصوص.. ويوضح أيضاً أن التمييز الحاصل ضد المرأة بسبب تلك النصوص أمر عارض مؤقت مهما استطال زمن هيمنته.. بل ويستلزم الأمر أيضاً جهداً بحثياً كبيراً، توزع نتائجه على نطاق واسع يوضح الآثار الاجتماعية السلبية لحدوث مثل هذا التمييز، مع تأكيد أن هذه الآثار السلبية لا تلحق المرأة فقط بل تصيب المجتمع كله..

رابعاً : ضرورة المشاركة للنساء الواسعة في صياغة النصوص القانونية المستهدفة إصدارها، بدلاً من ذلك للنصوص، وصولاً إلى تشريعات تعبر عن مصالح النساء بشكل حقيقي وليس تشريعات يتصور صانعوها أنها تدافع عن مصالح النساء وهي في حقيقة الحال أبعد ما تكون عن ذلك..

ويقصد هنا بالمشاركة النسائية الواسعة
ليس فقط من القوانين بل أيضا من
المخصصات في الاجتماع وعلم النفس

وبقية العلوم الاجتماعية فمن مجمل أفكار
كل هؤلاء وتصوراتهن وخبراتهم، بل
ومن تمثلهن لأحاسيس النساء ومشاعرهن

يمكن الوصول إلى نصوص قانونية
متوازنة لاتعبر فقط عن مصالح النساء بل
عن مصلحة المجتمع ككل... ■



من الحجاب.. إلى السفور.. إلى الحجاب

الجنسية المصرية

بين الأب والأم والأبناء

نتيجة لسهولة الاتصال بين رعايا هذه الدول وزيادة زواج الوطنيات من أجانب، وقد سارعت هذه الدول إلى تعديل تشريعاتها لعلاج هذه المشكلة. غير أن المشرع المصري تفاوضى من مراجعة المشكلة حتى تفاسمت فى السجلات الأخيرة وأضحت تستوجب حلاً تشريعياً عادلاً.

أولاً: سبب المشكلة: عدم مواكبة التشريع المصرى للحقائق الاجتماعية:

يرجع قيام هذه المشكلة إلى سبب بسيط وهو عدم مواكبة التشريع المصرى للجنسية للحقائق الاجتماعية فى مصر وظروف المجتمع المصرى والتطور الذى طرأ عليه. فمن المعلوم أن المجتمع المصرى قد انفتح اجتماعياً خلال ربع القرن الأخير بشكل لم تمهده مصر من

فؤاد عبد المنعم رياض

أساذ ورايس قسم لقانون الدولى لقصاص بكفية
للمتقوى - جامعة القاهرة

فأوجهت الجماعة المصرية فى العقدين الأخيرين بشكل خاص مشكلة ذات أبعاد اجتماعية خطيرة، هى مشكلة الأبناء المولودين لأسهات مصرية وأباء غير مصريين. وقد دلت التجربة على أن المصرية المتزوجة من أجنبى كثيراً ما تستقر هى وأبنائها بمصر، فيشرب هؤلاء الأبناء فى كنف الجماعة المصرية وعلى أرض مصر التى لا يعرفون لهم وطناً غيرها. بيد أنهم لا يلبثون أن يكتشفوا أنهم لا ينسبون لهذا الوطن من الناحية القانونية، وبالتالي يجدون أنفسهم محرومين من كافة الحقوق الناشئة للمصريين وللإقامة لحياتهم كالحق فى الإقامة والتعليم والعمل.

والواقع أن هذه المشكلة ليس قاصرة على الجماعة المصرية وحدها، إذ ظهرت فى العديد من الدول فى الآونة الحديثة

قيل، فلم يكن مأثورا فيما مضى أن تزوج المصرية من أجنبي بل كان المعروف أن هذا الأمر كان قاصرا على الرجل. وقد طرأ على المجتمع المصري تحول واضح في هذا الصدد بحيث أصبح من المألوف أن تزوج المصرية، أيا كانت طبقتها الاجتماعية، من أجنبي سواء أكان من دولة عربية أم من دولة غير عربية.

وفضلا عن ذلك فقد دفعت الأزمة الاقتصادية التي تعاني منها الأسر المصرية بشكل مطرد خاصة في المناطق الريفية إلى ترحيب هذه الأسر بزواج بناتها من ضيوف قادمين من الدول الغربية، بقصد التمتع والاستجمام فلتجت عن ذلك زيجات يزداد عددها باستمرار، لاكتسب بطابع الجدية من جانب الزوج، ولا حتى من جانب أسرة الزوجة، إذ يطم كل من الطرفين أنه مجرد زواج مؤقت مقابل مبلغ مفر من المال.

ولإزاء هذا الوضع الجديد في حياة المجتمع المصري لم يكتفِ المشرع إلى ضرورة توفير الأمان القانوني للأبناء الناتجين من هذه الزيجات والاعتراف لهم بهويتهم كأعضاء في الجماعة المصرية.

فإذا أنقينا نظرة شاملة على قوانين الجنسية المصرية المتعاقبة وجدناها جميعا تبنى الجنسية على أساس الانتماء إلى الأب، بينما لا يعكس بدور الأم في نقل الجنسية إلا بشكل استثنائي بحيث تلعب دورا احتياطيا محضاً إذا عجز الأب عن نقل أي جنسية إلى الابن.

وفقاً لتشريع الجنسية المصرية الحالي القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥ وماسبقه من تشريعات يعتبر مصرياً بالميلاد كل من ولد لأب مصري وذلك دون قيد أو شرط، ولا عبرة بتعدد ميلاد الأجيال في الخارج، إذ تعتبر هذه الأجيال جميعها مصرية فور الميلاد رغم ميلادها

بالخارج واستقرار الأسرة بالخارج بشكل نهائي، بل ويظل هؤلاء الأبناء مصريين حتى لو ثبتت لهم جنسية الدول التي ولدوا بها أو ثبتت لهم جنسية الأم الأجنبية طالما كان الأب مصرياً وقت الميلاد.

فإذا لم يكن في استطاعة الأب نقل أية جنسية للمولود مصرية كانت أم غير مصرية بدأ دور الأم المصرية ولكن بشكل لا يتفق حتى مع الهدف المتواضع الذي قصده المشرع، فليس تشريع الجنسية على أن الجنسية المصرية تثبت لمن يولد من أم مصرية في مصر إذا كان الأب مجهولاً أو كان عديم الجنسية أو مجهولاً (الفقرتان الثانية والثالثة من المادة الثانية من قانون الجنسية)، ومن الواضح أن عدم ثبوت الجنسية المصرية للمولود من شأنه في هذه الحالات أن يجعل منه عديم الجنسية نظراً لأنه لا يستطيع اكتساب جنسية الأب لعدم معرفة هذا الأب أو لعدم شفع الأب بأية جنسية، كما أنه لم تثبت له جنسية أية دولة أجنبية بالميلاد على إقليمها إذ إن ميلاده قد وقع بالإقليم المصري.

وقد حرص المشرع المصري على أن يكون دور الأم المصرية محدداً بحيث لا يندعي حماية الابن من لتحام الجنسية، وعلى ذلك فإذا كان للمولود أم مصرية أب يحمل جنسية أجنبية فهو لا ينقل في الجنسية المصرية بمصر تأسيساً على أنه سيكتسب جنسية الأب الأجنبية كما أن تأثير الأب الأجنبي سيحول دون انتماؤه الحقيقي للجماعة المصرية.

وقلت المشرع أن تمتع الأب بجنسية أجنبية لا يعنى حقاً إمكان نقلها لابن لأن هناك من الدول ما لاتأخذ بحق الدم، كما أن ثبوت جنسية الأب الأجنبية للمولود أم مصرية في مصر ليس من شأنه حما الأضعاف من انتماؤه للجماعة

المصرية. فقد تكون الصلة بينه وبين دولة الأب منقطعة أو تكون الجنسية التي يتمتع بها الأب قد فقدت فاعيلتها دولياً مما يجعل من الأب عديم الجنسية من الناحية الواقعية.

ويزداد الأمر خطورة إذا كان الميلاد لأم مصرية قد وقع خارج الإقليم المصري وخاصة بدولة لا تمنح جنسيتها بالميلاد على إقليمها، إذ سيؤدي ذلك حتماً إلى انعدام جنسية المولود، ذلك أن المشرع يرفض ثبوت الجنسية المصرية في هذه الحالة فور الميلاد حتى لو كان الأب مجهولاً أو عديم الجنسية مكتفياً بالسماح للابن بالتقدم لاكتساب الجنسية المصرية بعد بلوغ سن الرشد، فتنقض المادة ٣ قانون الجنسية المصرية بأنه: «يعتبر مصرياً من ولد في الخارج من أم مصرية ومن أب مجهول أو لاجنسية له أو مجهول الجنسية إذا اختار الجنسية المصرية سنة من تاريخ بلوغه سن الرشد بإخطار يوجه إلى وزير الداخلية بعد جعل إقامته العادية في مصر ولم يعترض وزير الداخلية على ذلك خلال سنة من وصول الإخطار إليه»

وإذا تأملنا في هذا النص وجدنا أن دخول هذا الابن الجنسية المصرية محاط بشروط جعلت منه أمراً صعب المنال. فهو لا يدخل في الجنسية المصرية فور الميلاد بحال من الأحوال، وعلى ذلك فإذا لم تثبت له جنسية دولة الميلاد ظل عديم الجنسية حتى بلوغ سن الرشد. كما أنه لا يدخل في الجنسية المصرية بمجرد الطلب عند بلوغ سن الرشد حتى ولو تم له الاستقرار بمصر إذ إن هذا الدخول رهن بالموافقة الضمنية لوزير الداخلية الاستفادة من ضم اعترافه خلال السنة التالية لتقديم الطلب، ولم يشترط المشرع أن يكون اعتراف وزير الداخلية مسبباً مما يجعل اكتساب الجنسية المصرية في هذه الحالة خاصاً بسلطة الدولة التقديرية

وأقرب إلى المنحة منه إلى الحق الثابت.

وجدير بالذكر أن تشريعات الجنسية المصرية السابقة كانت أكثر رعاية لهذا الابن وأكثراً اعتداداً بجنسية الأم في مثل هذه الحالات، فإذا رجعنا إلى تشريع الجنسية المصرية الصادر سنة ١٩٥٠ وجدنا أنه لم يكن يعلق دخول هذا الابن المولود بالخارج لأم مصرية في الجنسية المصرية على سلطة للدولة التقديرية بل كان يرتب الدخول في الجنسية المصرية على مجرد الطلب وحين حاجة للاستقرار بمصر، إذ تنص المادة ٣ منه على أنه: «يعتبر مصرياً من ولد في الخارج من أم مصرية وأب مجهول الجنسية أو لا جنسية له، واختار الجنسية المصرية خلال سنة من تاريخ بلوغه سن الرشد، وذلك بإخطار يوجه إلى وزير الداخلية».

وإذا رجعنا إلى تشريع الجنسية المصرية الصادر سنة ١٩٢٩ لوجدنا أنه كان يقضى بقبول الجنسية المصرية فور الميلاد لابن المولود لأم مصرية وأب مجهول، سواء أكان الميلاد بمصر أم بالخارج، فنقص المادة السادسة منه في فقرتها الثانية على أنه يعتبر مصرياً من ولد في القطار المصري أو في الخارج من أم مصرية ما دامت نسبته لأبيه لم تثبت قانوناً.

أولاً: مخالفة تشريع الجنسية الحالي للقانون الدولي:

ظل المبدأ التقليدي مهيمنا على تنظيم الجنسية إلى ما قبل الحرب العالمية الثانية وهو ينحصر في حرية الدولة وسلطانها للتقديرية المطلقة في تحديد من ينتمي إلى جنسيتها.

غير أن هذا المبدأ أخذ يتقلص منذ نهاية هذه الحرب ليفتح المجال لمبدعين أماسيين.

أما المبدأ الأول فهو المبدأ الذي أكدته

محكمة العدل الدولية في حكم شهير لها صادر سنة ١٩٥٥ من عدم جواز الاعتراف في المجال الدولي بالجنسية إلا إذا كانت تستند إلى رابطة فعلية بين الفرد والدولة. بمعنى أنه إذا كان لا مناص من الاعتراف بحرية الدولة داخل حدود إقليمها في منح الجنسية لمن تشاء فإنه يمتنع لنفاذ هذه الجنسية خارج هذه الحدود أن يكون الفرد عضواً فعلياً بالجماعة الوطنية. وقد تؤكد هذا المبدأ بشكل واضح في حكم محكمة العدل الدولية الصادر سنة ١٩٥٥ في قضية Nottobohm الشهيرة.

وتتلخص هذه القضية في أن أحد الرعايا الألمان السابقين كان قد استقر في جواتيمالا. وعند قيام الحرب العالمية الثانية سارع بالجنس بجنسية دولة محايدة وهي ليشتنشتاين غير أن جواتيمالا لم تعترف بجنسيته الجديدة وصدرت أمواله باعتباره من رعايا الأعداء وسلمته للولايات المتحدة التي اعتقلته حتى نهاية الحرب. قامت دولة ليشتنشتاين برفع الدعوى على جواتيمالا أمام محكمة العدل الدولية مطالبة برد أمواله وتعويضه عما أصابه من أضرار باعتباره من رعاياها، دفعت جواتيمالا بأن من حقها رفض الاعتراف بجنسية ليشتنشتاين باعتبارها مخالفة للقانون الدولي. وقد أخذت محكمة العدل بهذا الدفع وقضت بأن دخول Not-

tobohm في جنسية ليشتنشتاين لا يعوجب الأساس الذي تقوم عليه الجنسية في الجماعة الدولية وبالتالي يصح عدم الاعتراف بهذه الجنسية تأسيساً على عدم وجود أية صلة حقيقية تربط بين هذا الشخص وبين الدولة التي منحت الجنسية وأوضحت للمحكمة العوامل التي يجب أن تقوم عليها رابطة الجنسية، فذكرت من بينها على سبيل المثال ارتباط الشخص عائلياً ووجدانياً بالدولة أو ارتباطه مادياً

بإقليم الدولة بالاستقرار أو العمل فيه وجعله مقراً لمصالحه أو اشتراكه في الحياة العامة في هذه الدولة.

أما المبدأ الثاني الذي تبلور خلال النصف الثاني من هذا القرن فهو المبدأ الذي أعطته اتفاقية لاهاي الشهيرة سنة ١٩٣٠ لتقنين القواعد الدولية للجنسية ومقتضاه: وجوب تمتع كل فرد بالجنسية. وقد أكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر سنة ١٩٤٨ هذا المبدأ بالنص في المادة ١٥/١ على أنه «لكل فرد حق التمتع بجنسية ما». ويؤكد فريق من الفقه الدولي والمصري أن مبادئ هذا الإعلان لا تشكل التزاماً أدبياً فحسب بل تمثل التزاماً قانونياً على الدول باعتباره مكملاً للميثاق.

وقد تؤكد هذا المبدأ مرة أخرى في الاتفاقية الدولية في شأن الحقوق المدنية والسياسية التي وافقت عليها الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٦ فبراير ١٩٦٧ (قرار ٢٢٠٠) وهي تنص في الفقرة الثالثة من المادة ٢٤ منها بأنه «لكل طفل الحق في أن تكون له جنسية».

والواقع أن هذه المواثيق الدولية لم تصنف حقاً جديداً للإنسان بل سجلت حقاً لاسبيل لأن يعيش الإنسان بدونه سواء داخل الدولة أو خارجها. فالجنسية هي كما قيل بحق نقطة البداية الحقيقية للحياة القانونية للفرد والتي لا يمكن له بدونها.

فإذا ما أعلمنا المبدئين السابقين معاً - مبدأ وجوب قيام الجنسية على رابطة فعلية بين الفرد والدولة، ومبدأ حق كل فرد في الجنسية - لتجلت لنا قاعدة أساسية واضحة المعالم في مجال الجنسية مقتضاهما أن حق الفرد في أن تكون له جنسية يفرض التزاماً على مدين محدد بالذات هو الدولة التي ينتمي للفرد إلى مجتمعها ويرتبط به ارتباطاً فعلياً، إذ لو صح غير ذلك لأمكن لهذه الدولة أن

تكتصل محتجة بأن الالتزام بمنح الجنسية للزواج عام ويمكن أن توفى به أية دولة أخرى، وذلك في حين أن للدول الأخرى لا تلك من الخاصية الدولية منح هذه الجنسية لعدم توافق الرابطة الحقيقية بينها وبين الفرد بل إنها إذا منحت جنسيتها لفرد دون قيام هذه الرابطة فإن هذه الجنسية قد لا يعترف بها خارج حدود هذه الدولة مما يضع هذا الفرد في مصاف عديمي الجنسية، ويعاير أخرى فإن حق كل فرد في أن تكون له جنسية يعنى في واقع الأمر إلزام كل دولة بمنح جنسيتها لمن ينتمي إلى مجتمعها ويرتبط به ارتباطاً فعلياً.

ومن ذلك يتضح أن أساس منح الجنسية في القانون الدولي في منح الجنسية الوطنية هو الارتباط الفعلي، بالجماعة الوطنية وهو أمر بلا شك متوافر بالنسبة للأبناء المولودين لأب مصري بغض النظر عن جنسية الأب.

ثانياً: مخالفة تشريع الجنسية الحالي للاتجاه الحديث في التشريعات المعاصرة:

بعد هذا التماسيل لتسريع لقواعد القانون الدولي المقررة لأساس الجنسية يبدو لنا من المفيد عقد مقارنة بين ماذهبت إليه تشريعات بعض دول العالم في مختلف القارات بشأن دور الأب في نقل الجنسية، وسنختار لهذا الغرض بعض التشريعات العربية وبعض تشريعات دول العالم الثلاث النامية في أفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية، كما سنعرض لبعض التشريعات الغربية التي تتفق معنا في الخلفية القانونية للجنسية استناداً إلى النسب المائلي (حق الدم) وفي الظروف السكانية والاجتماعية.

ففيما يتعلق بالدول العربية نرى أن العديد من التشريعات العربية الأخرى ذهبت إلى أبعد من التشريع المصري في

الاعتداد بدور الأم في نقل الجنسية لأبنائها ولكن بدرجات متفاوتة.

فمن هذه التشريعات أولاً ما دخلنا خطوة أبعد من التشريع المصري ولكن في مجال محدد هو كون الأب مجهولاً أو عديم الجنسية، فسوى بين حالة الميلاد لأب وطني بإقليم الدولة وحالة الميلاد خارج إقليم الدولة من ذلك تشريع الجنسية الجزائري الحالي (الصادر سنة ١٩٧٠) الذي ينص في المادة ٦ منه على أنه يعتبر من الجنسية الجزائرية بالنسبة ٢ - الولد المولود من أم جزائرية وأب مجهول، ٣ - الولد المولود من أم جزائرية وأب عديم الجنسية، وجدير بالذكر أن تشريع الجنسية الجزائري السابق الصادر ١٩٦٣ كان لا يختلف عن التشريع المصري بمعنى أن الجنسية للجزائرية كانت لا تثبت بالميلاد إلا إذا كان هذا الميلاد قد وقع بالجزائر.

وقد ذهب فريق من تشريعات الدول العربية إلى أبعد من ذلك فيبعد أن كان تشريع الجنسية التونسي للصادر عام ١٩٦٣ يتضمن حكماً شبيهاً بالحكم الوارد بالتشريع للجزائري الحالي تدخل المشرع عام ١٩٩٣ ليضيف فقرة جديدة تقضي بظرف تشريعية مهمة سوى فيها تقريباً بين دور الأب ودور الأم في نقل الجنسية للأبناء سواء تم الميلاد داخل إقليم الدولة أو خارجه، إذ نص في الفصل ١٢ من مجلة الجنسية على أنه: «يصبح تونسياً من ولد خارج تونس من أم تونسية وأب أجنبي على أن يطالب بهذه الصفة بمقتضى تصريح خلال العام السابق على سن الرشد. أما قبل بلوغ الطالب سن التاسعة عشرة فيصبح تونسياً بمجرد تصريح مشترك من أمه وأبيه، ويلاحظ أن سلطات الدولة لا تملك منع دخول هذا الابن في الجنسية التونسية بمجرد تحويله عن هذه الرغبة.

وإذا ما عرضنا لتشريعات بعض الدول الأفريقية وجدنا منها ما أدخل تعديلات جذرية على تشريعاته ليعطى للأم دوراً مماثلاً لدور الأب في نقل الجنسية، من ذلك تشريع زائير، فقد كان تشريع جنسيتها الصادر سنة ١٩٧٢ لا يعتد إلا بجنسية الأب في نقل الجنسية للابن، غير أن المشرع عدل عن ذلك سنة ١٩٨١ ونص في المادة الخامسة من تشريع الجنسية الجديد على أن جنسية زائير تثبت فور الميلاد لكل من ولد لأب زائيري أو لأب زائيرية دون تفرقة.

وفيما يتعلق بتشريعات الدول الآسيوية للنامية نكتفي بذكر مثالين أمدهما دولة قريبة هي تركيا، والآخر لدولة بعيدة ولكن ظروفها شبيهة بظروفنا من حيث الانهجار السكاني وهي الصين، لنذهب أن هذه الدول خطت خطوات أوسع بكثير من التشريع المصري في هذا المجال.

فبعد أن كان تشريع الجنسية التركي الصادر سنة ١٩٦٤ يتضمن حكماً شبيهاً بالحكم الوارد في التشريع المصري، تدخل المشرع سنة ١٩٨١ ليلغي هذا الحكم ويصن على أنه: «يعتبر تركيا من ولد لأب أو لأب تركسية بالداخل أو بالخارج».

وإذا عرضنا لتشريع الجنسية الصيني وجدنا أنه لا يفرق بين الأب والأم بحال من الأحوال، فتقتضي المادة ٤٤ من القانون الصادر سنة ١٩٨٠ بأنه «يعتبر صينيًا كل من ولد بالصين لأب أو لأب صينية، كما تقتضي المادة الخامسة منه بأنه «يعتبر صينيًا كل من ولد بالخارج لأب أو لأب صينية بشرط عدم دخوله في جنسية الدولة التي ولد بإقليمها».

وإذا ما عرضنا لتشريعات بعض دول أمريكا اللاتينية التي تتشابه ظروفها السكانية والاقتصادية مع مصر كالتشريع المكسيكي لتجيب لنا أن المشرع عدل

كذلك عن اتجاهه التقليدى القريب من التشريع المصرى. فبعد أن كان تشريع الجنسية الصادر سنة ١٩٣٤ لا يسمح للأب بنقل جنسيتها إلا إذا كان الأب مجهولا نص الدستور المكسيكى الصادر سنة ١٩٦٩ فى المادة ٣٠/أ على أنه: «يعتبر مكسيكيا كل من ولد لأب أو أم مكسيكية دون أى تفرقة».

وإذا ما عرضنا لتشريعات بعض الدول الأوروبية التى تتخذ مثلنا من حق الدم أساسا لجنسيتها لوجدنا أن تشريع الجنسية الإيطالى الصادر سنة ١٩١٢ كان يقصر حق الأم فى نقل الجنسية على الحالة التى يكون فيها الأب مجهولا أو عديم الجنسية أو له جنسية ولكن لا يستطيع نقلها لابن، بينما يسمح للأب بنقل الجنسية دون قيد أو شرط. ولما رفع الأمر حديثا إلى المحكمة الدستورية العليا بإيطاليا قضت فى حكم مهم صادر فى ٩ فبراير ١٩٨٣ بعدم دستورية التفرقة بين الأب والأم فى مجال الجنسية نظرا لما فى ذلك من خرق لمبدأ المساواة بين الجنسين المنصوص عليه فى الدستور الإيطالى. وعلى أثر هذا الحكم قام المشرع الإيطالى بتعديل قانون الجنسية فى العام نفسه ليسمى بين دور الأب والأم فى نقل الجنسية للأبناء.

كذلك الحال بالنسبة لأسبانيا التى مر تشريعها بالتطور نفسه إذ تدخل المشرع سنة ١٩٨٣ لتعديل القانون العدى مساريا بين دور الأب ودور الأم فى نقل الجنسية وذلك بالنص على أنه: «بعد أسبانيا من ولد لأب أسبانيا أو لأم أسبانية».

أما التشريع الفرنسى فقد كان يطموى على تفرقة طفيفة بين دور الأب ودور الأم حتى سنة ١٩٧٣ إذ كان تشريع الجنسية الصادر سنة ١٩٤٥ يقضى بدور الجنسية للفرنسية للمولود من أب فرنسى أو أم فرنسية ولكن مع ذلك يسمح

للمولود لأم فرنسية بالتخلى عن الجنسية الفرنسية عند بلوغ سن الرشد، ولا يسمح بذلك للمولود لأب فرنسى. وقد وضع تشريع سنة ١٩٧٣ حدا لهذه التفرقة فى المادة ١٧ فوسى بين المولود لأب فرنسى والمولود لأم فرنسية من حيث عدم جواز التخلي عن الجنسية الفرنسية.

كذلك الحال فى بلجيكا - وهى دولة مكتظة بالسكان كمصر - تدخل المشرع سنة ١٩٨٤ لإقرار المساواة الكاملة بين الأب والأم فى نقل الجنسية لابن وذلك بالنص فى تشريع الجنسية الجديد على أنه: «تكتب الجنسية البلجيكية لكل من ولد لأب أو أم بلجيكية فى الإقليم البلجيكي أو ولد خارج هذا الإقليم إذا كان الأصل الناقل للجنسية مولودا فى بلجيكا».

ولا يختلف الأمر بالنسبة للتشريع الألمانى فقد تدخل المشرع سنة ١٩٧٩ لوضع حدا للتفرقة بين دور الأب والأم فى نقل الجنسية ونص فى المادة ٤ من قانون الجنسية الجديد على أن: «الجنسية الألمانية تثبت لكل من ولد لأب ألمانى أو لأم ألمانى». وقد تم هذا التعديل على أثر صدور حكم المحكمة الدستورية الاتحادية بعدم دستورية التفرقة بين الأب والأم فى نقل الجنسية للأبناء.

ومن ذلك يتضح أن الاتجاه العالمى للحديث يؤيد حق الأم فى نقل جنسيتها إلى أبنائها أسوة بالأب، أيا كانت جنسية الزوج.

هذا فى الوقت الذى تراجع فيه التشريع المصرى الحالى عن التشريعات المصرية السابقة التى كانت أكثر اعتدالا بالأب فى نقل الجنسية إلى الابن. فإذا رجعنا إلى تشريع الجنسية المصرية الصادر فى سنة ١٩٢٩ لوجدنا أنه كان ينص على ثبوت الجنسية المصرية فور الميلاد لابن المولود لأم مصرية وأب مجهول بضئ النظر عن كون الميلاد قد

تم بمصر أو بالفارح. فتنص المادة السادسة من هذا القانون على أنه «يعتبر مصريا من ولد فى القطر المصرى أو لى الفارح من أم مصرية مادامت نسبته إلى أبيه لم تثبت قانونا، هذا بينما يقصر قانون الجنسية الحالى حق الأم فى نقل جنسيتها إلى الابن المولود لأب مجهول أو عديم الجنسية على كون واقعة الميلاد قد تحققت فى مصر كما سبق أن رأينا.

ثالثا: مخالفة قانون الجنسية المصرى للمبادئ الأساسية فى الدستور:

نصت المادة ١١ الواردة بالبواب الثانى من دستور جمهورية مصر العربية الحالى الصادر عام ١٩٧١ فى فقرتها الثانية على «أن الدولة تكفل مساواة المرأة بالرجل فى ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية».

ثم أضافت المادة ٤٠ بشكل حاسم أن: «المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة».

وقد وضعت المحكمة الدستورية العليا إطارا واضحا لإعمال هذه القاعدة الدستورية الأساسية بشأن المساواة، وهو ما نستشفه من العديد من الأحكام، نذكر من بينها الأحكام الآتية:

الأول «صور التمييز التى أوردتها المادة ٤٠ من الدستور التى تقوم على أساس من الأصل أو الجنس أو اللغة أو الدين لم ترد على سبيل المصير، فهناك صور أخرى من التمييز لها خطرها مما يحتم إخضاعها لما تتولاه هذه المحكمة من رقابة قضائية تطبيقا لمبدأ المساواة أمام القانون ولضمان احترامه فى جميع مجالات تطبيقه» (المحكمة الدستورية

العليا، ٢٩ من أبريل سنة ١٩٨٩، طعن رقم ٢١ من ٥٧ دستورية).

الثاني (إيراد الدستور لصور بعينها يكون التمييز محظوراً فيها مرده أنها الأكثر شيوعاً في الحياة العملية ولا يدل البتة على انحصاره فيه دون غيرها، إذ لو صح ذلك لكان التمييز بين المواطنين فيما عداها جائزاً دستورياً، وهو ما يناقض المساواة التي كفلها الدستور ويحول دون تحقيق الأغراض التي قصدت إليها من إرسالها) (المحكمة الدستورية العليا، ١٦ من مايو سنة ١٩٩٢، للجمعية العامة العدد ٢٣ في ٤ من يونيو سنة ١٩٩٢ ص ١٢٦١).

الثالث: - (...) إن القيود التي كفل الدستور لاجتزاء أن يصل صدها إلى حد إهدارها كلية أو تقويضها، ولا تعد سلطته في نطاقها مجرد تنظيم وفق أسس موضوعية لا تؤثر في جوهرها، فإذا جاز للشرع نطاق سلطته في مجال تنظيم الحقوق التي أحاطها الدستور بالحماية، وقع التشريع الصادر عنه في حوزة المخالفة الدستورية سواء عمل به بأثر مباشر أو بأثر رجعي. (١٤/٩٢، ج ٤ ع ٢ في ١٢/٩٢، ص ٢٢٧).

الرابع: - (...) للدستور يتميز بطبيعة خاصة تضفي عليه السيادة والسمو حصيانه كقول للحريات ومولتها، وعماد الحياة الدستورية وأساس نظامها، فحق لقواعده - بالتالي - أن تتولى على القمة من البنيان القانوني للدولة وأنه تلتزم الدولة بالمضروع لأحكامها في تشريعها وقضاها وفي مجال مباشرتها لسلطانها التقنيقية. وفي نطاق هذا الالتزام ومراعاة حدوده لا يكفي لتفسير دستورية نص تشريعي معين أن يكون من الناحية الإجرائية موافقا للأوضاع الشكلية التي يتطلبها الدستور، بل يتعين فوق هذا أن

يكون في محتواه ملتئماً مع قواعد الدستور الموضوعية التي تعكس مضمانيها القيم والمثل التي بلورتها الإرادة الشعبية، وكذلك الأسس التي تنظم الجماعة وضوابط حركتها. (المحكمة الدستورية العليا، ٢ من يناير ١٩٩٣، ج ٤، ع ٣، في ٢١ من يناير ١٩٩٣، ص ١٢٠)

ومن كل ما انتقد يبين أن الحكم بعدم دستورية نص المادة الثانية من قانون الجنسية هو وحده الذي يتفق مع قاعدة المساواة التي اتخذها الدستور أساساً في أحكامه.

ولنوه بالطابع العيني للدعوى الدستورية - أي غير المتنازع على أطراف الدعوى - حيث يستفيد من الحكم الصادر كل من هو في اللومع القانوني نفسه للطاعن، وهذا ما أكدته المحكمة الدستورية العليا بقولها: (إن الخصومة في الدعوى الدستورية - وهي بطبيعتها من الدعوى العينية - قوامها مقابلة للنصوص التشريعية المنطعن عليها بأحكام الدستور تحرياً لتطبيقها معها إعلاء للشرعية الدستورية، ومن ثم تكون هذه النصوص ذاتها هي موضوع للدعوى الدستورية أو هي بالأحرى محلها، وإهدارها بقدر تأثيرها مع أحكام الدستور، هي الغاية التي تبرئها هذه الخصومة. وقضاء المحكمة في شأن صاحبها أو بطلانها، ومن ثم لا يعتبر قضاء المحكمة باستيفاء النص التشريعي المنطعن عليه لأرضاعه لشكوى أو انحرافه عنها، أو اتفاقه مع الأحكام الموضوعية في الدستور أو مرقه منها، منصرفاً إلى من كان طرفاً في الخصومة الدستورية دون سواه، بل ملصحاً إليه وإلى الأغيار كافة، ومتعدداً إلى الدولة التي أزمها الدستور في المادة (٦٥) منه بالخضوع للقانون وجعل من علوه عليها

وانتقاد السيادة لأحكامه قاعدة لنظامها وبحسب إبداء أساس الحكم فيها. (المحكمة الدستورية العليا في ٥ من سبتمبر سنة ١٩٩٢، ج ٤، ع ٣٩ في ٢٤ من سبتمبر ١٩٩٢ ص ٢٥٣٧).

وأبعا: عدم منطقية حجج المدافعين عن تشريع الجنسية الحالي:

ورغم وضوح عدم دستورية للفرقة التي يقضى بها تشريع الجنسية المصرية بين الأم والأب فلا بأس من التحليل سريعاً على الأسباب التي دعت المشرع إلى التمسك بهذه الفرقة.

وقد اتضح لنا من عرض أحكام التشريع المصري البان الكامل في نظره المشرع إلى دور كل من الأب والأم في نقل الجنسية إلى الأبناء كما اتضح لنا عدم مراعاة التشريع المصري للجنسية للطور المشاهد في مختلف التشريعات الحديثة في الصد وعدم الاعتداد بمعيار الرابطة الحقيقية الذي تقدم عليه فكرة الجنسية في القانون الدولي.

ويثير السؤال عن السبب الذي دما المشرع إلى الإصرار على هذه الفرقة المارخة بين كل من الأب والأم في نقل الجنسية المصرية والمغالاة فيها في التشريعات الأخيرة.

هناك أسباب عديدة تكشف عنها تصريحات السلطات المسئولة وتطبيقات الكتاب للماتنين لهذه السلطات. أما السبب الأول والأمم ظاهرياً فهو الخوف من الانفجار السكاني الذي ستزيد خطورته وإحلال أبناء الأم المصرية في للجنسية المصرية وقد تكرر في الواقع للتصريح بأن: التشريع المصري تشريع طارد للجنسية وليس جائزاً بسبب الزيادة للشدية في كثافة السكان.

كذلك من الحجج التقليدية التي يكرها الكتاب لتبرير الاعتداد بالأب

دون الأم في نقل الجنسية أن الأب هو الأقدر على تنشئة المولود نشأة وطنية، أي على غرس الشعور بالولاء في نفسه، وهو الشعور الذي يشكل الأساس الروحي للجنسية.

ومن الأسباب التي تهدد في ظاهرها سلامة من الناحية القانونية لرفض المشرع المصري منح الجنسية لأبناء الأم المولودين لأب أجنبي احتمال دخول هؤلاء الأبناء في جنسية الأب الأجنبي مما يؤدي إلى نشوء مشكلة لزواج في الجنسية.

كذلك قد يكون من أسباب حجب الجنسية المصرية عن هؤلاء الأبناء ما أفصح عنه أعضاء بعض اللجان التشريعية من أن السماح للأب المصرية بنقل الجنسية بمفردها لأبناء أمر غير أخلاقي إذ من شأن ذلك تشجيع ظاهرة الأبناء غير للشرعيين أو على الأقل تشجيع ظاهرة تخلي بعض الأمس المصرية عن بناتها بسهولة لقاء أي مبلغ يدفعه الزوج الأجنبي الذي يخفى بعد ذلك بلا رحمة تاركاً الأبناء عبداً على للجماعة المصرية.

من الواضح أن مثل هذه الأسباب لا تقوى على تبرير ترفل المشرع المصري في وضع حد لمشكلة بل لمأساة تمس صميم حياة للجماعة المصرية. فممنع للجنسية المصرية عن الأبناء المولودين لأب مصرية وأب أجنبي بوجه أن تشريع الجنسية المصرية طارد نتيجة للانفجار السكاني أمر يتخلى مع الهدف من قانون الجنسية. إذ ليس الهدف من تشريع الجنسية طرد العناصر التي يتكون منها شعب للدولة وإنما الهدف احتواؤهم وفقاً للمعايير الدولية السالفة للذكر. وإذا كانت الكلفة السكانية تشكل بحق للخطر الأول على حاضر مصر ومستقبلها فإن مواجهة للخطر لا تكون بحجب للجنسية

عن فريق من الأبناء يرتبطون لرتباطاً عضويًا بالجماعة المصرية والتفاني عن السبب الحقيقي وهو تزويد للنسل جهلاً أو خوفاً ويمكن تشبيه ذلك برجل دين أراد إتقان وزنه فقطع ذراعاه بدلًا من مواجهة السبب الحقيقي لبدانته بالحد من نهمة.

أما الحجة المستمدة من النشأة القومية ويث الشعور بالولاء لدى المولود فإن من شأنها في الواقع تدعيم دور الأم وليس العكس. فالأم هي التي تتولى تنشئة الطفل في سنواته الأولى وهي السنوات التي تثبت علم للنفس أن الطفل يتم تشكيله فيها من الناحية الوجدانية وتحدد فيها مشاعره وميوله أما الرأي القائل بأن السماح للأب بنقل جنسيتها بمفردها للأبناء من شأنه تشجيع ظاهرة الأبناء غير للشرعيين فهو يفترض أن دخول المولود في الجنسية المصرية بشكل سببا دفعا لإنجاب الأطفال بأى ثمن وهو افتراض غير كريم تدعسه قيم الجماعة المصرية وأخلاقياتها. أما القول بوجود عدم تشجيع زواج المصريات من أجنبي، فهو قول يسيبه أولاً أنه يمس حرية الإنسان الأساسية في اختيار شريك حياته. كما يمكن أن يرد على ذلك بأن الأبناء الناتجين عن مثل هذه الزيجات يتكفون للجماعة المصرية، ويعيشون في كنفها على أى حال، ومن ثم فعدم منحهم الجنسية أن يمنع كونهم جزءاً لا يتجزأ من هذه الجماعة من الناحية المعنوية. مما يؤدي إلى سلام بين الواقع والقانون. هنا فضلاً عن أن مصلحة الدولة تقتضى شمول الأبناء بجنسيتها لغرض سادتها عليهم وللإفادة منهم اقتصادياً وسياسياً إذا كانوا مقيمين بالخارج.

وأخيراً فإن القول بوجود منع لزواج جنسية أبناء الأم المصرية المولودين لأب أجنبي نظراً لاحتمال دخولهم في جنسية الأب لا يتفق مع السياسة المصرية

والسلطة للمشرع المصري. فمن المعلوم أن تطبيق تشريعات الجنسية المصرية المستقبلية كان من شأنه دائماً نشوء حالات عديدة لازدواج الجنسية، وذلك نتيجة لتجسوت الجنسية للأبناء المولودين لأب مصري بالخارج جيلاً بعد جيل رغم دخولهم في جنسية الدول التي ولدوا بها. ولم يكف المشرع المصري في تشريع للجنسية للمالي بهذا التأييد الضمني لازدواج الجنسية بل نص على ذلك صراحة في المادة ٣/١٠ وذلك بالسماح للمصري الذي يتجس بجنسية أجنبية بالاحتفاظ بالجنسية المصرية. وقد أصبحت المذكرة الإيضاحية لتشريع الجنسية عن سياسة تشجيع ازدواج الجنسية دين مواربة إذ ذكرت أن: «مشكلة ازدواج الجنسية من المشاكل الحادة ولا يمكن لدولة أن تتحمل عبئها وحدها، بل كل دولة تعمل أولاً على تحقيق مصالحها ومصالح رعاياها وأر ضحت في سبيل ذلك ليس فقط بأصول التشريع والتنسيق بل بمصالح الدول الأخرى» المصنوعة للجلسة السابعة والأربعين لمجلس الشعب (ملحق رقم ٢٩)

فإذا كان المشرع المصري لا يخل بالجنسية المصرية على أبناء الأب المصري المولودين جيلاً بعد جيل بالخارج حتى ولو انقطعت صلته بمصر بل لا يخل بها على من يتجس بجنسية أجنبية فمماذا يخل بها على أبناء الأم المصرية حتى المولودين منهم في مصر إذا كان الأب أجنبياً؟ إن مركز هؤلاء الأبناء لاشك أقوى من مركز أبناء الأب المصري المولودين بالخارج في منوه أحكام للقانون الدولي، إذ إنهم بميلادهم أو استقرارهم بمصر مستحقون بالنسبة لهم للرابطة القطعية التي هي أساس للجنسية، وذلك على خلاف الحال بالنسبة لأبناء الأب المصري المولودين بالخارج إذ

ستفصم الرابطة بينهم وبين الجماعة المصرية نتيجة لميلادهم بالخارج جيلا بعد جيل. فضلا عن ذلك فإنه إذا نظرنا إلى الحكمة التي دعت المشرع إلى الاحتفاظ بالجنسية المصرية لأبناء الأب المصري المولودين بالخارج وكذلك المتجسرين بجنسية أجنبية لتبنيها وتوافرها كذلك بالنسبة لأبناء الأم المصرية المولودين بالخارج. فقد دعا المشرع إلى تشجيع الاحتفاظ بالجنسية المصرية لهذه الفئات كما هو مطروح حرصه على تدعيم مركز مصر السياسي وكذلك مركزها الاقتصادي بالخارج وبالنسبة. وغنى عن البيان أن أبناء الأم المصرية لا يفتنون فكرة عن أبناء الأب المصري في أداء هذا الدور المهم.

خاتمة

وجوب التسوية بين الأب والأم

في نقل الجنسية للأبناء

نخلص من كل ذلك إلى أنه لا مجال للتقييد من حق الأم المصرية في نقل الجنسية إلى الابن المولود لأب غير مصري سواء أكان الميلاذ بمصر أم بالخارج.

فإذا كان الأب مجهولا أو لا جنسية له يتعين ثبوت جنسية الأم المصرية للمولود فور الميلاد سواء وقع الميلاد في مصر أم وقع بالخارج وذلك حتى لا يصبح المولود عديم الجنسية.

وإذا كان للمولود أم مصرية أب يحمل جنسية أجنبية فيجب ثبوت جنسية الأم المصرية له كذلك فور الميلاد حتى لا يعيش غريبا وسط عشيرته المصرية محروما من حقوقه الطبيعية باعتبارها عضوا فطريا بالجماعة المصرية، بل إنه يتعين في رأينا ثبوت الجنسية المصرية لهذا المولود حتى لو وقع الميلاد بالخارج

أسوة بالمولود لأب مصري. وإذا كان يخشى من نشوء حالات ازدواج في الجنسية أو تعلم في الرابطة فإنه لا يجوز علاج ذلك عن طريق حجب الجنسية عن الأبناء المولودين لأم مصرية وحدهم دون الأبناء المولودين لأب مصري، بل يتعين حينئذ حجب الجنسية عن ثاني أو ثالث جيل يولد بالخارج سواء ولد لأم مصرية أو لأب مصري، كما تقضى بذلك العديد من تشريعات الجنسية الحديثة.

وإذا كان من السمات الضرورية في التشريع أن يولكب ما يطرأ على حياة المجتمع من متغيرات وأن يستجيب للتوقعات المشروعة والطبيعية للأفراد فإنه يتعين في رأينا تدخل المشرع المصري الحاسم لإنصاف فئة مهمة، وإن كانت ليست بالكبيرة العدد، من أبناء الجماعة المصرية ووضع حد لما هم فيه من ضياع ومعااناة وذلك بتعديل الأساس الذي تقوم عليه الجنسية المصرية الرأب. بالفقرة الأولى من المادة الثانية من تشريع الجنسية المصرية الصادر سنة ١٩٧٥ بحيث تفس على أنه: "يمد مصرياً من ولد لأب مصري أو لأم مصرية".

ويجدر التنويه بأن الحلول البديلة التي اقترحت لوضع حد لهذه المشكلة تقصر عن تحقيق الهدف المنشود.

فلا يكفي في رأينا لحل هذه المشكلة أن ينص تشريع الجنسية على أن الجنسية المصرية تثبت فور الميلاد لكافة الأبناء المولودين لأم مصرية لدخل الأقاليم المصري دون الأبناء المولودين لأم مصرية خارج هذا الأقاليم، والسماح لهذه الفئة الأخيرة باكتساب الجنسية المصرية عدد بلوغ من الرشد إذا أقاموا بمصر. إذ من الواضح أن من شأن هذا الحل تعرض هذه الفئة لتعلم الجنسية طوال الفترة

السابقة على بلوغ من الرشد حالة كون الأب عديم الجنسية أو كونه مجهولا. ولا يكفي لتدوير هذا الحل الاستناد إلى أن أبناء الأم المصرية المولودين بالخارج كفردا يكتسبون جنسية الدولة الأجنبية التي ولدوا بإقليمها ومن ثم قد تزوج جنسيتهم لو ثبتت لهم جنسية الأم المصرية في الوقت ذاته. ذلك أن حماية الأفراد من خطر تعلم الجنسية أجدد بالاهتمام من تلافى حالات ازدواج الجنسية. هذا فضلا عن أن السياسة التشريعية المصرية تنيل إلى تشجيع ازدواج الجنسية بشكل واضح وذلك سواء في تشريع الجنسية ذاته كما سبقت الإشارة أو في غيره من التشريعات. من ذلك ما نص عليه قانون الهجرة الصادر سنة ١٩٨٢ (المادة ١٠) من السماح للمصري المهاجر هجرة دائمة هو وأولاده بالاحتفاظ بالجنسية المصرية رغم اكتسابه جنسية دولة المهجر. وغنى عن البيان أن فئة أبناء الأم المصرية التي لم تنقطع الرابطة الفطرية بينها وبين الجماعة المصرية أجدد بأن تثبت لها الجنسية المصرية - حتى ولو دخلت في جنسية أب أجنبي - من فئة أبناء المهاجر هجرة دائمة الذين انفصلوا عن مصر من للتأحية الواقعة. ومن ثم يتعين وضع أبناء الأم المصرية في مرتبة أبناء المهاجر هجرة دائمة على الأقل - إن لم حيث التمتع بالجنسية المصرية فور الميلاد.

كذلك لا تتفق مع مذهب إليه البعض من أن حل مشكلة أبناء الأم المصرية لا يتطلب ثبوت الجنسية المصرية لهم، إذ يكفي منحهم كافة الحقوق الأساسية اللازمة لمواطنيهم بمصر كالحق في الإقامة الدائمة وفي التعليم وفي العمل وذلك دون تفرقة بينهم وبين المواطنين. فهذا الحل لا يواجه الأبعاد العقائدية لمشكلة

هؤلاء الأبناء كما أنه وتعارض مع مصلحة الدولة ذاتها. فمنح أى قدر من المزايا لأبناء الأم المصرية مع سلب حقهم فى الجنسية المصرية من شأنه إيجاد فتنة داخل الجماعة المصرية لا تنتمى لهذه الجماعة من الناحية السياسية والقانونية رغم أنها جزء لا يتجزأ من هذه الجماعة من الناحية الاجتماعية بل والعضوية. ومن ثم فإن هذه المزايا

وإذا ما ان تزيل شعور أفراد هذه الفئة بالاعتزاز بين ذريهم بل من شأنه أن تزيد من إحساسهم العميق بعدم الانتماء والرفض لدولة تبنى عليهم حمل جنسيتها رغم مشاركتهم للوطنيين فى كافة نواحي الحياة من تربية عائلية وتعليم وعمل. ومن ناحية أخرى فإن منح هذه الفئة من الأبناء الحقوق الأساسية المكفولة للوطنيين دون تمتعهم مع ذلك بالجنسية

المصرية سيحول دون إمكان مطالبته الدولة لهم بالالتزامات الوطنية كالخدمة العسكرية. بل إن هذا الحل يتطلب على دعوة صريحة لهذه الفئة بعدم القيام بأى دور فى خدمة الدولة التى لا تعترف لهم بالعضوية السياسية والقانونية فى جماعتها، وهو ما يتنافى بوضوح مع المصالح العام ■



من الحجاب .. إلى السفور .. إلى الحجاب

المراة والطلاق

عنوان الورقة

العقوبات التي تعوق المرأة
المسلمة على الطلاق
الصناعي في مصر

تقدم هذه الورقة دراسة نظرية
وعملية للمشاكل التي من شأنها
عرقلة حصول المرأة على الطلاق في
مصر.

سنستعرض في الجزء الأول العقوبات
القانونية المتعلقة بخصوص القوانين
الخاصة بالطلاق.

أما الجزء الثاني فيحتوي على دراسة
ميدانية تقترب من واقع حالات الطلاق
للمسجونين واقع المشاكل التي تعترض
حصول المرأة على الطلاق.

أمينة شمس

باحثة مصرية ولها بحث بعنوان طلاق المرأة
الصلماة في الشريعة الإسلامية مجلة مصر.

١ - العقوبات القانونية :

- ١ - اتباع المذهب الحنفي في
مصر والمشاكل المترتبة على ذلك:
١ - تعدد المصادر القانونية في قواعد
الإثبات في مسائل الطلاق .
٢ - بيت الطاعة .

ب - عدم وضوح النص
القانوني :

- ١ - النصوص القانونية المتعلقة بالطلاق
وسلطة القاضي التقديرية .
٢ - تتأخر عدم وضوح النص القانوني
(تنافس الأحكام القضائية) .

٢ - العقوبات الاجتماعية :

- ١ - أثر التغيرات الاجتماعية
والاقتصادية على طلبات الطلاق .

١ - دراسة ميدانية لألف حالة طلاق من ١٩٧٢ - ١٩٨٢ .

٢ - نتائج الدراسة للميدانية .

ب - العقبات المتوقعة للقاضي :

١ - مقابلات القضاء .

٢ - نتائج مقابلات القضاء .

الجزء الأول : العقبات القانونية

يعتبر الطلاق القضائي هو الإمكانية الوحيدة المتاحة أمام المرأة لكي تحصل على حكم من المحكمة بإنهاء الحياة الزوجية في حالة رفض الزوج طلاقها .

والطلاق القضائي له أسبابه التي تكمن عليها قوانين الأحوال الشخصية رقم/٢٥ لسنة ١٩٦٠ و ٢٥ لسنة ١٩٦٩ المعدلان بالقانون / ١٠٠ لسنة ١٩٨٥ .

تحتوي هذه القوانين على الأسباب التي تسمح للمرأة بالطلاق في حالة توافر شروطها . ولكن السطانية بالطلاق للقضائي وفقاً لهذه الأسباب تحتوي على عقبات من شأنها جعل الطلاق صعب المنال .

وهناك حقيقتان أساسيتان من الناحية القانونية وهما :

١ - اتساع المذهب الحنفي والمشاكل المتعلقة به :

إن المذهب الحنفي المتبع في مصر لا يسمح للزوجة بطلب الطلاق إلا في حالة واحدة وهي عنة الزوج .

ويشترط لقبول طلب الطلاق في مثل هذه الحالة أن تثبت للزوجة عدم وجود أي علاقة جنسية بينها وبين زوجها منذ بدء الحياة الزوجية . وإذا عارض الزوج فطى القاضي أن يعين إخصائين للكشف على الزوجة فإذا ثبتت البكارة فإن طلبها للطلاق يصبح مقبولاً .

لما إننا لم تثبت البكارة .. ونفكر للزوج بالحقائق فإن طلب الزوجة لن يقبل .

وفي حالة إثبات البكارة فإن القاضي لن يحكم بالطلاق وإنما سيمهل الزوج ستة كلى يسمح بمرور الفصول الأربعة .. فإن لم يصل زوجته ثبتت العنة . ويجب في حساب الفصول الأربعة ألا تصعب الأيام التي تغيب فيها الزوجة أو تعرض . وبعد مرور هذه المدة بدون أن يحدث تغيير وطلبت الزوجة الطلاق فإن القاضي يطلب من الزوج للتطابق فإن رفض فإن القاضي يحكم بالطلاق .

ولكن عندما أراد المشرع أن يوسع في أسباب الطلاق لجأ إلى المذهب المالكي . ولكن القاعدة تنظر أنه في حالة انعدام للنص يجب على القاضي الرجوع إلى أربح الأقوال في المذهب الحنفي تطبيقاً للمادة ٦ من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ .

وسنقوم باستعراض بعض المشاكل التي تنجم من الارتباط بالمذهب الحنفي :

١ - تعدد المصادر القانونية في قواعد الإثبات في مسائل الطلاق :

إن المواد القانونية التي تحكم أسباب الطلاق القضائي أخذت إذن من المذهب المالكي .

وتشتمل هذه القوانين على الأسباب التي تتيح للزوجة طلب الطلاق وهي : عدم الإنفاق ، الغيبة ، الضرر ، الحبس ، العيب ، وإقرار الزوج بأخرى .

ولكن نصوص هذه القوانين لم تشتمل على قواعد الإثبات ، ولم يشر المشرع إلى الشروط المتعلقة بالإثبات الخاصة بشهادة الشهود .

وعلى ذلك وطبقاً للمادة السادسة من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ ومن قبلها المادة ٢٨٠ من اللائحة التشريعية على

القاضي للرجوع إلى أربح الأقوال في مذهب أبي حنيفة المتعلقة بصواب الشهادة وبالشروط الخاصة بالشهود .

ولكن القضاء لا يطبق هذه القاعدة إلا على الطلاق بسبب الضرر ولا تطبق على الطلاق للغيبة أو لعدم الإنفاق .

ويعلق قضاء النقض ذلك للتناقض بأن المشرع أخذ بالمذهب المالكي الذي يجوز الطلاق لمثل هذه الأسباب ، ولكنه في الطلاق للضرر لا يجوز ذلك ويتبع المذهب الحنفي في الإثبات الذي يشترط في الشهادة على الطلاق للضرر شاهدين رجولين أو رجلاً وامرأتين ، وأن يكون الشاهدان قد رأيا وسمعا بنفسيهما واقعة الضرر . فإذا رأى أحدهما واقعة ورأى آخر آثار هذه الواقعة فإن القاضي لا يأخذ بها ، وكذا فالشهادة بالتسامع لا تقبل شرعاً في إثبات أو نفي وقائع الأضرار المبينة لتطليق الزوجة بسبب الضرر .

ومن ناحية أخرى لشترط أن يكون الشاهدان مسلمين وعلى ذلك فلا يجوز شهادة الأجنبي غير المسلم على المسلم .

والمشكلة هو أنه في أحيان كثيرة ترفض دعوى الطلاق إما لأن الشاهد لم ير بنفسه الواقعة أو لأن الزوجين كانا يقيمان في الخارج ، وبطبيعة الحال كان الشهود والجزيران الذين رأوا واقعة الاعتداء على الزوجة غير مسلمين . والمثال على ذلك (نقض رقم ١٩٧٤/٦/٥ طعن ١٦ س ٣٨ ق ٢٥ ع فنى مـدنى من ١٩٧٩) الذي لم يقبل الإقرارات المنصوبة إلى السيدات المتساويات لأنها صدرت من مسيحيات على مسلم .

إن تعدد المصادر التي يستوعبها القاضي لحل من شأنه عرقلة عملية الطلاق لصعوبة الإثبات في أحيان كثيرة .

٢ - بيت الطاعة:

ليس لبيت الطاعة كما هو معروف لدينا بأنه عقاب للزوجة أصل في القرآن أو السنة.

ولكن القرآن والسنة تذكرا منزل الزوجية بحق للزوجة، وأيضاً للمطلقة إلى أن تنتهي عدتها وللمطلقة الحاضنة.

إن أصل بيت الطاعة يرجع إلى الالتزام الذي وضعه الفقهاء على الزوجة بالاحتباس أي بالثبات في منزل الزوجية الذي يمثل الطاعة في مقابل التزام الزوج بالنفقة .. وعلى هذا أورث الفقهاء أهمية لمثل الزوجة ووضعوها له للشروط التي يجب توافرها لاحتباس الزوجة.

وهذه الشروط مطبقة إلى يومنا هذا وهي :

١ - أن يكون من حيث بدائه وما به من منقولات وأدوات متفقاً مع حالة الزوج يسراً وعلناً.

أن تكون فيه أمانة على نفسها ومساها وعدم وجود ما يمنعها من المعاشرة مع زوجها والاستمتاع به. فالبيت المنفرد من دار إذا كان له خلق كلها ويجوز الاشتراك في المرافق كبيت الخلاه والحمام بالنسبة للطبقات الفقيرة.

- إذا كان الزوج من الطبقة المتوسطة يجب أن يكون منزل الزوجية على الأقل شقة مستقلة بمرافقها.

- وإن كان من الطبقة العليا فإن سكن الزوجية يجب أن يكون بناء مستقلاً.

- وعلى أي حال فإن هذه المسألة موضوعية تترك لقاضي الموضوع ليرى ما إذا كان بيت الطاعة وما به من منقولات مناسبة لحال الزوج أو غير مناسبة.

٢ - أن يكون بيت الطاعة بين جيران صالحين. ولا يلزم أن يكون جيرانه سكاناً من المنزل نفسه الذي تسكن

فيه بل يكفي أن يكونوا بحيث يصل إليهم صوت الاستغاثة ويتمكنون من الشهادة على ما يقع بين الزوجين.

٣ - أن يكون البيت خالياً من سكنى الصرة وأهل الزوجين. أما عن أهل الزوج فيجوز بقاؤهم فيه بشرط عدم إيذائهم للزوجة.

٤ - أن يوفى الزوج زوجته كامل مهرها قلها إن لم يوفها بكامل مهرها كان لها أن تمنع نفسها عن زوجها ما دامت لم تستوف عاجل مهرها.

هذه الشروط غير منصوص عليها في القانون وإنما وردت باستفاضة في كتب الفقه الحنفي. ويستند القاضي ذلك إلى هذه الشروط بتفاصيلها.

شروط الطاعة إذن منها ما هو متعلق بشرعية المسكن ... ومنها ما هو متعلق بأمانة الزوج على زوجه.

وعلى ذلك فإن عدم توافر الشروط المتعلقة بتوفير المسكن وإعداده هو الذي يسمح للزوجة بعدم الطاعة دون أن تدرم من حقها في النفقة ودون أن تعد ناشراً.

أما غير ذلك فمن حق الزوج نقل زوجته إلى أي مكان آخر تتوافر فيه شروط السكن. ويمنع ذلك للنس في قسمة الزواج على أنه قبل تزوجها بشرط الإقامة في منزل معين وأنه ليس نقلها لأي جهة إلا برضاها لأن هذا على فرض حصوله من قبول الالتزام بما لا يلزم.

ويترتب على توفير المسكن للزوجة التزامها بعدم مفادته إلا بإذن الزوج وألا اعتبرت ناشراً.

وعلى ذلك فإن الزوجة لا يحق لها الخروج إلا بالشروط التي أقرها الشرع والقانون حتى لو اشترطت في عقد الزواج غير ذلك.

فإذا رخص الزوج لزوجته بالعمل واستمر على هذه الترخصة كان بها. أما إذا انسحب بحقه في القرار في بيته فله ذلك. وليس للزوجة أن تنسحب ولا كانت ناشراً ولا يحق للزوجة أن تمنع عليه بأنه سبق أن رضى بأن تعمل، فحقه هذا نوع من حقه أن تطيعه وحقه في الطاعة لا يقبل إسقاطاً.

وبالنسبة للشروط الخاصة بأمانة الزوج على زوجته فهذا أيضاً لا يحق للزوجة ترك منزل الزوجية إذا أتاها الزوج أو ضريها ولكن لها أن ترفع أمرها إلى القاضي الذي له ولاية زجره ومعه من للتعدي عليها لا أن تمنع عن الدخول في طاعته لحجة منزهة بإياها.

وعلى هذا فإن هجر الزوجة منزل الزوجية أو خروجها منه دون إذن الزوج وفي غير الحالات التي أقرها الشرع يترتب عليه اعتدالها ناشراً وتدرم من النفقة.

وقد كان تنفيذ الطاعة بالقوة الجبرية الذي خوله له القانون في المادة ٣٤٥ من القانون رقم ٧٨ لعام ١٩٣١ .

وقد أنقضى هذا الإجراء عام ١٩٦٧ بقرار من وزارة العدل وأبقى على أن الزوجة التي ترفض الطاعة تدرم من نفقتها.

وجاء القانون رقم ١٠٠ لعام ١٩٨٥ في مسدته ١١ مكرر ٢ للنص على الإجراء الذي على الزوج اتخاذه ليطلب زوجته للطاعة.

ومواد القانون المتعلقة بالطاعة منها ما هو في باب النفقة، ومنها ما هو في باب الطلاق.

ونصوص هذه المواد هي التالية:

في أحكام النفقة تنص الفقرة الرابعة من المادة ١ من القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ المعدل بالقانون رقم ١٠٠ لسنة

١٩٨٥ الخاص بأحوال سقوط النفقة على:

١... ولا يعتبر سببا لسقوط نفقة الزوجة خروجها من مسكن الزوجية. دون إذن زوجها في الأحوال التي يباح فيها ذلك بحكم الشرع مما ورد به نص أو جرى به عرف أو قضت به ضرورة، ولا خروجها للعمل المشروع مالم يظهر أن استعمالها لهذا الحق المشروع مشوب بإساءة الحق، أو مذاب لمصلحة الأسرة وطلب منها الامتناع عنه ..

وفي باب الطلاق تنص المادة ١١ مكرر ثانيا من القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥ على أنه: إذا امتنعت الزوجة عن طاعة الزوج دون حق توقف نفقة الزوجة من تاريخ الامتناع. وتعتبر ممتنعة دون حق إذا لم تعد لمزلق الزوجية بعد دعوة الزوج إياها للمعودة بإعلان على يد محضر لشخصها أو من يلوب عنها وعليه أن يبين في هذا الإعلان المسكن وللزوجة الاعتراض على هذا أمام المحكمة الابتدائية خلال ثلاثين يوما من تاريخ هذا الإعلان، وعليها أن تبين في صحيفة الاعتراض الأوجه الشرعية التي تستند إليها في امتناعها عن طاعته وإلا حكم بعدم قبول اعتراضها.

ويعد بوقف نفقتها من تاريخ انتهاء ميعاد الاعتراض إذا لم تتقدم به في الميعاد.

وعلى المحكمة عند نظر الاعتراض، أو بناء على طلب أحد الزوجين، التدخل لإنهاء النزاع بينهما صلحا باستمرار الزوجية وحسن الماشافة، فإذا بان لها أن الخلاف مستحكم وطلبت الزوجة للتطبيق اتخذت المحكمة إجراءات التحكيم الموضحة في المواد من ٧ إلى ١١ من هذا القانون.

إن اتباع تعاليم المذهب الحنلي فيما يتعلق بشروط مسكن الزوجة كما وصفها الفقهاء والشروط المفروضة على الزوجة

بالاحتباس وعدم الخروج من منزل الزوجية إلا في الأحوال التي حددها لها الشرع والقانون وإن الخروج للعمل يجب أن يوافق عليه الزوج وله حق منعها من العمل حتى إذا اشترطت في عقد الزواج ذلك في الأحوال التي يكون للعمل هنا في مصلحة الأسرة.

إن هذه الشروط لا تتفق مع الواقع ولا مع متطلبات الحياة المعاصرة التي تستوجب خروج المرأة لتلقى العلم وللعمل.

مقابلة مع نساء طالبات للطلاق فيما يخص إنذار الطاعة:

تم استجواب ٤٠ زوجة طالبة للطلاق في محكمة الزنا تيرى وكانت إجابتهن على الأسئلة المتعلقة بإنذار الطاعة هي الآتية:

٢٤ زوجة من مجموع ٤٠ أجبن بأن الزوج قد أرسل لهن إنذارا بالطاعة.

وأجابت سبع منهن بأنهن لم يرفعن بعد دعوى طلاق ولكنهن في سبيل رفعها.

وأجابت ١٧ منهن بأن إنذار الطاعة أرسل إليهن بعد رفعهن دعوى الطلاق.

أما باقي النساء وعددهن ١٦ فلم يرسل الزوج لهن بعد إنذارا بالطاعة.

ومن سؤلتهن عن عدم طاعتين أجابت ثمان منهن بأنهن يعشن مع أهل الزوج وأن المسكن الذي يدعى الزوج تفضيره ليس له وجود.

وأجابت أربع زوجات بأن الفرض من إنذار الطاعة هو ألا تستحوذ الزوجة على مسكن الزوجية في حالة صدور حكم بطلاقها. وعلى ذلك فإن الزوج يطبقها في مسكن آخر أكثر تواضعا.

وفي ثمان حالات أجبن بأن الزوج هو الذي طردهن وأن مسكن الزوجية ليس له وجود وبأن الزوج يدعوهما إلى منزل آخر لكي يتزوج بأخرى.

وفي ٤ حالات أعلنت الزوجات أنهن تركن منزل الزوجية بإرادتهن لسوء سلوك الزوج وعدم أمانته وسرقته لمالها. وقد أجمع غالبية النساء على أن غرض الزوج من إنذار الطاعة هو سرقته ونيتة ورغبته في التهرب من النفقة ومضايقتها لكي لا تحصل على الطلاق.

وأضافت إحداهن بأن الزوج لا يريد أن تحصل على الطلاق خوفا من أن تتزوج بأخر ولا ترضى أولاده. والاصلح هنا أن الزوج في هذه الحالة متزوج بأخرى.

يستخلص من إنذار الطاعة أنه ليس إلا لكي يتهرب الزوج من دفع النفقة وللوقوف عقبة أمام حصول المرأة على الطلاق في حالة ما إذا طلبت الزوجة النفقة أو طلبت الطلاق لعدم الإنفاق.

وبالرغم من أن دعوى الطاعة مختلفة ومستقلة عن دعوى الطلاق وأن الحكم في الطاعة لا يمنع من الحكم في قضية الطلاق إلا أن القاضي أثناء نظره دعوى الطلاق يمكنه الاستدلال والاستعانة بما يتبين له من وقائع متصلة به في دعوى الطاعة. وللقاضي تقدير ما إذا كان الخطأ على الزوجة أو من الزوج ليحكم بالطلاق أو يرفض الحكم به.

ب - عدم وضوح النص القانوني: يمكننا استعراض مواد القانون الخاصة بالتطبيق لتبين السلطة التقديرية التي منحها المشرع للقاضي مع إصلاء أمثلة على تناقض المبادئ القانونية التي أقرها القضاء ليستعين بها القاضي على استخدامه لسلطته التقديرية.

١ - النصوص القانونية وسلطة القاضي التقديرية:

أ - الطلاق لعدم الإنفاق: المواد ٥٦ و ٥٧ من القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ تنظم طلب الزوجة وتنص المادة الرابعة من القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ على ما يلي:

إذا امتنع الزوج عن الإنفاق على زوجته فإن كان له مال ظاهر نفذ الحكم عليه بالنفقة في ماله فإن لم يكن له مال ظاهر ولم يقل أنه معسر أو موسر ولكن أصر على عدم الإنفاق طلق عليه القاضي في الحال وإن ادعى المجز فإن لم يثبت طلق عليه حالا وإن أثبت أمهله مدة لا تزيد على شهر فإن لم ينفق طلق عليه بعد ذلك.

مادة ٥ :

إذا كان الزوج غائبا غيبة قريبة، فإن كان له مال ظاهر نفذ الحكم عليه بالنفقة في ماله، وإن لم يكن له مال ظاهر أصر عليه القاضي بالطرق المعروفة وضرب له أجلا فإن لم يرسل ما يتفق منه زوجته على نفسها أو لم يحضر للإنفاق عليها، طلق عليه القاضي بعد معنى الأجل.

فإن كان بعيدا لغية لا يسهل الوصول إليه، أو كان مجهول الحال، أو كان مفقودا وثبت أنه لا مال له تخفق منه الزوجة طلق عليه القاضي. وتسمى أحكام هذه المادة على المسجون الذي يسر النفقة.

مادة ٦ :

تطلى القاضي لعدم الإنفاق يقع رجعيًا وللزوج أن يراجع زوجته إذا ثبت يساره واستعد للإنفاق في إثناء العدة فإن لم يثبت يساره ولم يستعد للإنفاق لم تصح الرجعة.

إن المادة رقم ٦ من القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ تمنح القاضي سلطة تقدير يسار الزوج لمراجعة زوجته لأن الطلاق لعدم الإنفاق يقع من القاضي رجعيًا وليس بالثأ. وعلى ذلك فإن على الزوج أن يثبت يساره أمام القاضي. وعلى هذا الأخير تقدير مدى جدية الزوج في استعداده للإنفاق وذلك بأن يقدم الزوج نفقة شهرين لكي يسمح

له القاضي بالمراجعة، وعلى القاضي أيضًا أن يقدر مدى جدية عرض الزوج للنفقة لكي يحكم أو لا يحكم له بمراجعة زوجته.

وعلى ذلك فالزوجة التي تطلق لعدم الإنفاق تحصل على الطلاق بصفة مؤقتة لأن القاضي يمكنه أن يحكم بالمراجعة في حالة افتناعه بحرض الزوج للنفقة. وفي غالب الأحيان يكون طلب الزوجة الطلاق لعدم الإنفاق ليس وحده السبب الرئيسي لطلبها الطلاق وإنما لأن إذبات سبب آخر لطلب الطلاق مسبق للمال. وفي غالبية الأحوال يكون عدم إنفاق الزوج مرتبطًا بأسباب أخرى غير مفسح عنها لكي تسهل عملية الطلاق. فالسلطة التقديرية للقاضي هنا لها دورها في مراجعة الزوجة التي في غالبية الأحوال لديها أسباب أخرى غير مفسح عنها.

المسود ٦ و ٧ و ٨ و ٩ و ١٠ و ١١ من القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ المادة ٦/

ب - الشكاى بين الزوجين والتطليق للضرر:

إذا ادعت الزوجة إضرار الزوج بها بما لا يستطيع معه دوام العشرة بين أمثالها يجوز لها أن تطلب التفريق وحيدًا يطلتها القاضي طلقًا بالثأ إذا ثبت الضرر وعجز عن الإصلاح بينهما.

فإذا رفض الطلب ثم تكررت الشكاى ولم يثبت الضرر بعث القاضي حكيمًا وفشى على الوجه المبين بالمواد (٧، ٨، ٩، ١٠، ١١).

المادة ٧/

يشترط في الحكمين إن يكونا عدلين من أهل الزوجين إن أمكن وإلا فمن غيرهما ممن لهم خبرة بالهما وقدره على الإصلاح بينهما.

المادة ٨/

١ - يشتمل قرار بعث الحكمين على تاريخ بدء وإنتهاء مأموريتهما على ألا تتجاوز مدة ستة أشهر وتخطر المحكمة الحكمين والخصوم بذلك وعليها تحليف كل من الحكمين اليمين بأن يقوم بمهمته بحد وأمانة.

ب - يجوز للمحكمة أن تعطى الحكمين مهلة أخرى مرة واحدة لا تزيد على ثلاثة أشهر فإن لم يقدموا تقريرهما اعتبرتهما غير متفقين.

المادة ٩/

لا يؤثر في سير عمل الحكمين امتناع أحد الزوجين عن حضور مجلس التحكيم متى تم إخطاره.

وعلى الحكمين أن يتعرفا أسباب الشكاى بين الزوجين ويبدلا جهورهما في الإصلاح بينهما على أية طريقة ممكنة.

المادة ١٠/

إذا عجز الحكمان عن الإصلاح:

١ - فإن كانت الإساءة كلها من جانب الزوج اقترح الحكمان التطليق بطلقة بالثأ دين مساس بشيء من حقوق الزوجة المترتبة على الزواج والطلاق.

٢ - وإذا كانت الإساءة كلها من جانب الزوجة اقترحها التطليق نظير بدل مناسب يقدر أنه تلزم به الزوجة.

٣ - وإذا كانت الإساءة مشتركة اقترحوا التطليق دون بدل أو ببدل يتناسب مع نسبة الإساءة.

٤ - وإن جهل الحال قلم يعرف المسء منهما اقترح الحكمان تقريرًا دون بدل.

على المحكمين أن يرفعا تقريرهما إلى المحكمة مشتملا على الأسباب التي بلى عليها ... فإن لم يتفقا بختهما مع ثالث له خبرة بالعمال وقدرة على الإصلاح وحلفه اليمين المبينة في المادة (٨) - وإذا اختلفوا أو لم يقدموا تقريرهم في الموعد المحدد سارت المحكمة في الإثبات، وإن عجزت عن التوفيق بين الزوجين وتبين معها استحالة العشرة بينهما وأمرت الزوجة على الطلاق قسخت المحكمة بالتطليق بينهما بطلقة بالغة مع إسقاط حقوق الزوجة المالية كلها أو بعضها وإلزامها بالتعويض المناسب إن كان لذلك كله مقتضى.

مادة / ١١ (مكرر) : هذه المادة مضافة بالقانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥

على الزوج أن يقر في وثيقة الزواج بحالته الاجتماعية، فإذا كان متزوجا قطيعه أن يبين في الإقرار اسم الزوجة أو الزوجات الثلاث في عصمته ومحال إقامتين، وعلى الموثق إخطارهن بالزواج الجديد بكتاب مسجل مقرون بعلم الوصول.

ويجوز للزوجة التي تزوج عليها زوجها أن تطلب الطلاق منه إذا لحقها ضرر مادي أو معنوي يتحدر منه دوام العشرة بين أمثالهما ولو لم تكن قد اضرطت عليه في العقد ألا يتزوج عليها.

فإذا عجز القاضي عن الإصلاح بينهما طلقتها عليه بطلقة بالغة. ويسقط حق الزوجة في طلب التطليق لهذا السبب بمعنى سنة من تاريخ علمها بالزواج بأخرى، إلا إذا كانت قد رضيت بذلك صراحة أو ضمنا. ويتجدد حقها في طلب التطليق كلما تزوج بأخرى.

وإذا كانت الزوجة الجديدة لم تعلم أنه متزوج مسراها ثم ظهر أنه متزوج فلها أن تطلب التطليق كذلك.

لم تعرف المادة ٦ من القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٦٩ للضرر الذي يوقعه للزوج بالزوجة. وقد عرف قضاء القضاء للضرر بأنه إيذاء الزوج لزوجته بالقول أو الفعل إيذاء لا يليق بمثلها.

وتستقل محكمة الموضوع بتقدير عناصر الضرر ولا رقابة عليها في ذلك لمحكمة القضاء مادام أنها استدللت على ذلك بأدلة سائقة.

ويجب أن يبنى عن الضرر أو الأذى استحالة العشرة بين أمثال الزوجين ويراعى في ظله أن الضرر يختلف باختلاف البيئة والثقافة ومكانة المضرور في المجتمع.

وسوضح هذا كيف أن ترك القانون للقاضي تقدير الضرر الذي لا يستطاع معه دوام العشرة ويجوز التطليق يؤدي إلى تناقض في الأحكام للقضائية.

٢ - نتائج عدم وضوح النص القانوني (تناقض الأحكام القضائية) :

هناك مبادئ قانونية أقرتها المحاكم فيما يعتبر ضررا ... ستسرد هنا بعض هذه المبادئ التي اتبعتها القضاء والتعارض فيها عدد للتطبيق.

وفقا للمبدأ القضائي رقم / ٢٢ : لا يحق مثله للزوجة التضمر من سلوك زوجها السيئ لأنه لا يضرها مباشرة.

المبدأ رقم / ٣٩ :

لا يعتبر ضررا بيع الطلاق اعداد للزوج على أحد أقارب الزوجة.

المبدأ رقم / ٤٣ :

شذوذ الزوج الجدي يمثل ضررا للمرأة.

المبدأ رقم / ٤٧ :

كثرة الخلافات قريبة على استحالة العشرة.

المبدأ رقم / ٥٧ :

وجود جرائم بين عائلتي الزوجين لا يجيز طلب المرأة الطلاق حتى ولو خشيت على نفسها من الهلاك لأنها لم تتواجد بالمنزل أثناء وقوع الجرائم.

المبدأ رقم / ٥٩ :

عودة الزوجة إلى المنزل بعد حدوث ضرر لها أجبرها على تركه قريبة على أن الحياة يمكن أن تستمر.

إن هذه المبادئ متضاربة والمثال على ذلك المبدأ / ٢٢ الذي لا يعتبر سوء سلوك الزوج ضررا يتناقض مع المبدأ / ٤٣ الذي يعتبر أن شذوذ الزوج يمثل ضررا للمرأة.

والمبدأ رقم ٣١ و ٥٧ اللذان لا يعتبران ضررا ببيع الطلاق اعداد الزوج على أقارب الزوجة لأن معيار الضرر يجب أن يمس الزوجة مباشرة سواء كان في جسدها أو في شرفها.

والمبدأ / ٤٧ الذي يعتبر كسرة الخلافات دليلا على استحالة العشرة يتعارض مع حكم المحكمة رقم ٧٨٥ لعام ١٩٧٢ (جذب الذي اعتبر أن كسرة الخلافات والقضايا لا تكفي لإثبات استحالة العشرة وللقاضي سلطة تقدير الأفعال التي من شأنها أن تمثل ضررا للمرأة بالتقاييس إلى المستوى الاجتماعي للزوجين).

وعلى ذلك فإن المحكمة حكمت بأن ضرب الزوجة لا يجيز الطلاق لأن طبيعتها الاجتماعية تسمح بذلك .. (حكم المحكمة الابتدائية رقم ٤٩٧ لعام ١٩٧٣).

وفي حكم آخر رقم ٧٨٥ لعام ١٩٧٢ (جذب) رفض القاضي التطليق واستدل إلى شاهد الزوج الذي يحتل مكانة عالية في الجيش الذي شهد بأن الزوج من طريفة اجتماعية عالية لا يستطيع إساءة العشرة.

المادة ١١ مكرر من القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥ :

أباح المشرع في هذه الفقرة للزوجة طلب الطلاق إذا تزوج زوجها بأخرى ولكنه اشترط أن تذيب الزوجة الضرر المادي أو المعنوي الذي لحق بها من جراء اقتدار الزوج بأخرى. وهذا أيضا للقاضي سلطة تقدير هذا الضرر وفقا للطبقة الاجتماعية للزوجة.

مادة ١٢ / التطبيق لفحصة الزوج :

إذا غاب الزوج سنة فأكدر بلا عذر مقبول جاز لزوجته أن تطلب إلى القاضي تطليقا مطلقا بانئا إذا تضررت من بعده عنها ولو كان له مال تستطيع الإنفاق منه.

مادة ١٣ /

إن أمكن وصول الرسائل إلى الغائب ضرب له القاضي أجلا وأعذر إليه بأنه يطلقها إن لم يحضر للإقامة معها أو يتكلم إليه أو يطلقا .. فإذا انقضى الأجل ولم يفعل ولم يبد عذرا مقبولا فارق القاضي بينهما بتطبيقه بآئنة .

وإن لم يمكن وصول الرسائل إلى الغائب طلقها القاضي عليه بلا إعتذار وضرب أجل .

وسلطة القاضي في الطلاق للغيبه هو تقديره للعدل الذي يقدمه الزوج لتفسير غيابه بعد إخبار القاضي إليه، وعلى ذلك فإن قضايا الغيبه التي يتوصل فيها القاضي لإنذار الزوج معه وجيبه الزوج ... ويمكن للقاضي ألا يحكم بالطلاق لأنه رأى أن عذر الزوج مقبول .

أما أسباب الطلاق الأخرى وهي بسبب العيب أو بسبب حبس الزوج فإن القانون هنا اشترط شروطا واضحة تجعل القاضي يطبق القانون متى توافرت للشروط التي نص عليها القانون .

٢ - العليات الاجتماعية ١ - أثر التغيرات الاجتماعية والاقتصادية على طلبات الطلاق :

إن التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي حدثت خلال السبعينيات من مجرة للعمالة المصرية إلى البلاد العربية المتوجة للتيرون وما توجب على سياسة الانفتاح الاقتصادي من ارتفاع في الأسعار ومن ظهور أزمة الإسكان وإن كان تأثيره غير مباشر على الطلاق إلا أن للبحث الميداني يظهر هذه العوامل كمساعدة أحيانا لتسهيل الطلاق مثل الحال في الطلاق للغيبة ... وبينما تظهر أزمة الإسكان كامل يعوق الحصول على الطلاق خوفا من الاستقلال بالسكن وخصوصا بعد صدور القانون رقم ٤٤ لعام ١٩٧٩ الذي كان يمنح الزوجة الحق في الطلاق بمجرد اقتدار الزوج بأخرى أو يمنح للزوجة الحق في الاستقلال بالسكن مدة حضانة أولادها .

ويستعرض في هذا الجزء دراسة ميدانية ألّف حكم طلاق على مدى عشرين سنوات من ١٩٧٢ إلى ١٩٨٢ واختيار مائة قضية حكم فيها بالطلاق من كل عام .

ثم نستعرض رأي ٢٧ قاضيا قضا باستجوابهم لاستيضاح موقف القضاة من طلبات الطلاق في ظل هذه التغيرات .

(١) دراسة ميدانية ألّف حكم طلاق من ١٩٧٢ - ١٩٨٢ :

دراسة لمينة من ١٠٠٠ حكم بالطلاق صدر من محكمة الأحوال الشخصية بالقاهرة من عام ١٩٧٢ إلى ١٩٨٢ أي بمعدل مائة قضية في العام ثم درستنا بهدف استخراج توزيع أسباب الطلاق وفقا لمعايير مختلفة .

أوضحت الدراسة الإحصائية التي بها وزعت أحكام الطلاق طبقا لأسبابه ما يلي :

١ - أحكام الطلاق للغيبة تمثل السكان الأول .. وتصل ٤٦٩ حكما بالنسبة للألف حالة أي ٤٦,٩ % .

٢ - أحكام الطلاق للضرر ٢٠٤ حالة من مجموع ألف حالة أي ٢٤ % .

٣ - يليها أحكام الطلاق للهجر عددها ١٤٩ أي ١٤,٩ % من الحالات المدروسة .

٤ - الطلاق لعدم النفقة ١٠٢ أي ١٢ % .

٥ - الطلاق لحبس الزوج ٤٣ حالة أي ٤,٣ % .

٦ - الطلاق لتعدد الزوجات ٢٨ أي ٨,٣ % من مجموع ٣٠٠ حالة ذلك لأن تعدد الزوجات لم يسمح له كمسبب للطلاق إلا مع القانون رقم ٤٤ لعام ١٩٧٩ الذي ألغى بعد ذلك .

٧ - وأخيرا الطلاق بسبب العيوب ويمثل ٥ حالات بالنسبة لمجموع ألف حالة أي ٥,٥ % .

(٢) الطلاق لعدم دفع النفقة

إن طلبات الطلاق لعدم دفع النفقة تمثل ١٠٢ حالة بالنسبة للألف حالة المدروسة أي ١٢ % .

والملاحظ أن عام ١٩٧٢ يمثل أعلى نسبة طلاق لعدم الإنفاق بالمقارنة للطلاق لأسباب الأخرى :

● في عام ١٩٧٢ يوجد ٤٦ حكما بالطلاق لعدم الإنفاق من مجموع مائة حالة مدروسة في العام نفسه .

● هناك انخفاض ملحوظ ابتداء من عام ١٩٧٦ لأحكام الطلاق لعدم الإنفاق يصل إلى الاختفاء نهائيا .

● والملاحظ تحول في طلب الطلاق لعدم الإنفاق إلى الطلاق للغيبة الذي يتضمن أيضا عدم الإنفاق .

والسبب في هذا التحصيل يرجع من ناحية إلى سهولة الإجراءات المتعلقة بإثبات الغيبة، ومن ناحية أخرى لأن الحكم بالطلاق للغيبة يكون باناً وليس رجوعياً كما في طلب الطلاق لعدم الإنفاق.

في الطلاق لعدم الإنفاق فإن على الزوجة إثبات عدم وجود أى مال ظاهر للزوج لأنه في حالة وجوده لن تحصل للزوجة على الطلاق وإنما لها تنفيذ الحكم على مال الزوج لكى تفى باحتياجاتها.

وإذا حدث وطلق القاضى فإن الحكم بالطلاق يكون رجوعياً لأن الزوج له أن يتقدم إلى المحكمة ويطلب مساره وعلى القاضى أن يقدر مدى جدية عرض الزوج لكى يسمح له بالرجعة.

● والسلاطون أن الحكم بالطلاق لعدم الإنفاق مصدر فى كل هذه الحالات بغية الزوج.

● من ضمن الأسباب التى ذكرت فى شهادة الشهود فى قضايا عدم الإنفاق حالة واحدة ذكر أن الزوج تزوج بأخرى، سوء معاملة الزوج ذكر فى ست حالات وفى ثلاث حالات ذكر مرض الزوج ... وأخيراً ذكر غيبة الزوج مقرونة بعدم الإنفاق فى ٥٥ حالة.

وعلى هذا فإن ذكر غيبة الزوج تمثل أكبر نسبة أى ٥٥ من مجموع ١٠٢ طلب طلاق لعدم الإنفاق أى ٥٣,٩ ٪. أما طلبات الطلاق لعدم الإنفاق التى حكم فيها بالرفض فعدها ١٠ من مجموع ١٠٢ طلب طلاق أى ٩,٧ ٪.

● وأسباب الرفض هى كالتالى : حالتان لم تستطع الزوجة إثبات عدم الإنفاق وفى حالة واحدة ثبت أن للزوج مالا ظاهراً يمكن للزوجة أن تقوم بالتنفيذ عليها.

وفى أربع حالات حضر الزوج بعدم إنذار للقاضى له.

وفى حالة واحدة لم تستطع الزوجة إثبات حضر الزوج، وأخيراً شهادة الشهود كانت متناقضة.

طلبات الطلاق للغيبة

هناك زيادة كبيرة فى الأحكام الصادرة بالطلاق لهذا السبب. وهى تمثل ٤٤٨ حكماً من مجموع ٤٦٩ طلباً أى بنسبة ٩٥,٥ ٪ بالنسبة لحالات الرفض البالغة ٢١ أى ١١,٣ ٪ من مجموع الطلبات.

من ضمن الـ ٢١ حالة التى رفض فيها الحكم بالطلاق لهذا السبب ثمان منها لم يحكم فيها لعدم استكمال الإجراءات والشروط المطلوبة لمثل هذه الدعوى و ١٣ طلباً حكم فيها بالرفض إما لعدم الزوج أو لأن الزوجة لم تستطع إثبات الغيبة أو لأن الشهود تناقضوا فى مدة غيبة الزوج .

إن سهولة إثبات الغيبة بعد قيام الزوجة بإنذار الزوج فى العناوين التى تعلمها وإثبات مدة الغيبة بشهادة الشهود سهل كثيراً حصول الزوجة على الطلاق.

من قراءة ملفات القضايا يمكن ملاحظة أن هناك علاقة بين الغيبة وظاهرة الهجرة فمن تحقیقات للشهود ورد ذكر أسماء البلدان العربية المحتمل أن يكون قد سافر إليها الزوج. هذه البلاد المذكورة هى بلاد عربية متجهة للبحرین مثل الكويت، السعودية ، ليبيا، والعراق وفى حالتين ذكرت بلاد أوروبية مثل إيطاليا وبريطانيا.

للملاحظ أنه فى غالبية حالات المطالبة بالطلاق للغيبة لا تذكر الزوجة ولا يتكرر للشهود اسم المكان الذى سافر إليه للزوج. وإنما يؤكد على الغيبة عدد

السوات التى غاب فيها الزوج دون إنفاق.

السبب فى ذلك أنه إذا ذكر المكان فإن الحصول على الطلاق يصبح سبب المال. لأنه فى حالة ذكر المكان فإن القاضى يطلب من الزوجة إنذار الزوج فى العناوين التى ذكرتھا .. وإذا حدث وحضر الزوج يمكن ألا يحكم بالطلاق. لوحظ هذا الاستنتاج من واقع قضايا اعتراض على حكم الطلاق صدر فى غيبة الزوج وحضر الزوج وأثبت علم الزوجة بالمكان الذى سافر إليه.

الأسباب الحقيقية لطلب الطلاق للغيبة مذكورة فى شهادة الشهود:

غيبة الزوج دون نفقة مذكورة فى جميع الطلبات بالرغم من أن القانون لا يشترط لطلب الطلاق لهذا السبب إنفاق الزوج من واقع الملفات لوحظ أنه لا يذكر أسباباً أخرى لتسهيل عملية الطلاق، وبالرغم من ذلك وجدنا عدد ٨١ حالة من مجموع ٤٤٨ حكم طلاق أى ١٨ ٪ من الحالات شهد الشهود فى التحقیقات وجود أسباب أخرى مع الغيبة:

— فهناك ٢٩ حالة ذكر فيها سوء المعاملة.

— وفى ٤ حالات ذكر فيها تعدد الزوجات.

— وفى ثلاث حالات ذكر عدم دفع السهر.

— وفى ٤٥ حالة عدم دخول الزوج.

للملاحظ أن الغيبة كانت عاملاً مساعداً للمرأة فى الحصول على الطلاق لأنها إذا طلبت سبب مثل سوء المعاملة فالإثبات يكون صعب للتحقیق بالإضافة إلى سلطة القاضى التقديرية فى تقدير الضرر الواقع على الزوجة.

وفى حالة تعدد الزوجات أيضاً فإن الزوجة ان تستطیع أيضاً الحصول على

الطلاق لهذا السبب لأنه لم يكن يعد سببا للطلاق وحتى بعد القانون رقم ٤٤ لعام ١٩٧٩ فإنه لم يكن مطبقا إلا على الحالات التي اسجحت بعد صدوره . ومع إغائه فإن على الزوجة أيضا إثبات الضرر للقاضي سلطة تقدير الضرر الواقع عليها .

أما عدم دفع المهر الذي يظهر في ٤٥ حالة فهو وحده كاف لطلب الطلاق والمصون عليه إذا كان عدم الدخول ناتجا من فعل الزوج أو في حالة غيابه أو في حالة ما إذا لم يعد مسكنا للزوجة .

إن ارتفاع نسبة الطلاق للغبية ويربطها إلى حد ما بالهجرة يمكن أن يوحي أن الهجرة كانت السبب الرئيسي في الطلاق . ولكن الملاحظ من ملفات القضايا هو أن الغيبة ساعدت الزوجة التي كانت راغبة في الطلاق لسبب آخر قبل تغيب الزوج ولم تكن تستطع الحصول عليه بسبب صعوبة الإثبات أو لعدم اعتباره سببا في الطلاق .

عدد سنوات الغيب في أحكام الطلاق بسبب الغيبة :

من مجموع ٤٦٩ طلبا للطلاق تبلغ غيبة الزوج التي لا تتجاوز خمس سنوات ٤٤٥ حالة أي ٩٤,٨ ٪ . وهذا ٢٤ حالة أي ٥,٢ ٪ غيبة الزوج تتعدى خمس سنوات .

إن ارتفاع نسبة الغيبة التي لا تزيد عن خمس سنوات خاصة ابتداء من عام ١٩٧٥ ويربطها بظاهرة الهجرة التي تزايدت أيضا في ١٩٧٥ تدل على أن الهجرة كانت عاملا مساعدا لطلب الزوجة الطلاق . والسبب في ارتفاع نسبة الطلاق لشريحة الزوجات التي تقل عن خمس سنوات ترجع إلى حقيقة الزواج بالإضافة إلى العقبات الخاصة بالبحث عن مسكن في ظل أزمة السكن التي تقلعت في السبعينيات . ويمكن تقريب

ذلك أيضا بظاهرة الهجرة إلى البلاد العربية المنتجة للثروة التي كانت المنفذ لخروج الشباب للعمل ولكنها ليست السبب الرئيسي للطلاق لأن الأزواج الذين يخرجون للعمل في البلاد العربية يمكنهم إرسال نقود إلى عائلاتهم ، ولكن الاحتمال الأكثر هو حدوث خلافات زوجية قبل غيبة الزوج .

دراسة لطلبات الطلاق بسبب الهجر

تمثل عدد طلبات الطلاق للهجر ١٤٩ حالة من مجموع ١٠٠٠ حالة طلاق ... أي ١٤ ٪ مصدر حكم بالطلاق في (١٢٦) حالة .. أي ٨٤ ٪ .

والمقصود بالهجر هنا هو غيبة الزوج عن بيت الزوجية مع إقامته في البلد الذي تقيم فيه زوجته . والضرر في هذه الحالة هجر قصد به الأذى فيفرض بينهما لأجله . وهو ما يشكل حالة من حالات الإضرار التي تبجح التفريق بينهما وفقا لنص المادة السادسة من المرسوم بقانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٥٩ وعلى ما بينته المذكرة الإيضاحية للقانون وجرى به قضاء محكمة النقض أن غيبة الزوج عن بيت الزوجية تخبر من أوجه الضرر التي تميز الزوجة طلب التفريق .

● الملاحظ أن الطلاق بسبب الهجر لم ينص عليه صراحة في المادة السادسة من القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ ولكنه ذكر في المذكرة الإيضاحية للقانون على أنه نوع من أنواع الضرر .

وهذا أسباب أخرى ذكرت في ملفات القضايا غير الهجر مثل :

- سوء معاملة الزوج ذكر في ٨٣ حالة من مجموع ١٤٩ أي ٨٤ ٪ .

- تعدد الزوجات ذكر في ٣٠ حالة من مجموع ١٤٩ أي ٢١ ٪ .

- عدم إعداد منزل الزوجية ذكر في ٩ حالات أي ٦ ٪ وعدم دفع المهر ذكر في حالة واحدة .

الملاحظ أن عدم إعداد منزل الزوجية وعدم دفع المهر يعلى الزوجة الحق في الاستعانة عن الدخول دون اعتبارها ناشزا . وأن هذين السببين يعتبران إضرارا بالزوجة من فعل الزوج . وعلى هذا فإن الحكم بالطلاق يصدر بسهولة عدد تواجد أحد هذين السببين لأن الزوج لم يتم بتنفيذ التزامه .

- بالنسبة للزواج بأخرى الذي ذكر في ٣٠ حالة فإنه لا يعتبر في حد ذاته سببا للطلاق ولكنه يعتبر قرينة على الهجر في حالة ثبوته .

- أما سوء المعاملة المذكور في ٨٣ حالة فإنه يدل على أن سوء المعاملة هو السبب الرئيسي لطلب الطلاق .

أسباب رفض الحكم بالطلاق في قضايا الهجر :

الأحكام التي صدرت برفض الطلاق للهجر هي ٧٣ حالة من مجموع ١٤٩ أي ١٥ ٪ .

أما أسباب الرفض فعنها ٥ حالات رفضت فيها الدعوى لاختلاط طالبة الدعوى في تسمية طلب الطلاق . كان يجب عليها أن تطلبه للغبية وليس للهجر وذلك لاختلاف دعوى الغيبة عن دعوى للهجر .

وفي حالتين لم يقتنع القاضي بالشهود . وفي ٥ حالات أخرى حضر الزوج وأثبت أن للهجر من فعل الزوجة وفي ٤ حالات رجح القاضي شهود الزوج الذين شهدوا بعدم هجر الزوج لمنزل الزوجية . وفي ٥ حالات أخرى لم تستطع الزوجة إثبات الهجر .

الطلاق بسبب الضرر تبعا للعناصر التي تتكون قرار القاضي

من إجمالي ألف قضية طلاق يوجد ٢٠٤ طلب للضرر . حكم بالطلاق في ١٥١ حالة أي ٧٤ ٪ .

الملاحظ هو أن نسبة الحكم بالطلاق للضرر كبيرة، وهذا يوحي في الظاهر بسهولة الحكم للضرر، ولكن إذا حللنا القضايا التي حكم فيها بالطلاق للضرر نجد أن سلطة القاضي التقديرية لم تستخدم في ٤٨ حالة من مجموع ١٥١ حكماً بالطلاق، وإنما اقتصر دور القاضي على تطبيق القانون فيما يعتبر ضرراً.

أ - أسباب تعدد من سلطة القاضي التقديرية :

إن الأسباب التي ذكرت في مقالات التصايا في ٤٨ قضية هي الآتي :

١ - تضمنه مسكن الزوجية - ودفع النفقة يعتبران عميران أساسيان في تنفيذ عقد الزواج .. وإذا لم ينفذ فإن الزوجة لها الامتناع عن الدخول دون اعتبارها نافذاً. ذكرت هذه الأسباب في ١٦ حالة. وبمثل هذه الأسباب ضرراً واقعاً بالزوجة وبمعتبر إخلال الزوج بهذه الالتزامات تأخيراً في تنفيذ عقد الزواج وضرراً بالمرأة.

٢ - السلوك الجنسي غير الشرعي للزوج تجاه الزوجة يعتبر ضرراً مسبباً للطلاق غير ملصق به عليه في القانون ولكن القضاء قضى وفقاً للمذهب المالكي باعتباره سبباً في الطلاق ويذكر هذا السبب في حالتين.

٣ - صدور حكم جنائي ضد الزوج لإضراره بزوجه لاعتدائه عليها جسدياً وسرقتها وخلافه ... وذكر هذا في ١٧ حالة.

٤ - صدور حكم في صالح الزوجة من اتهام صادر من الزوج يعتبر أيضاً دليلاً على الضرر. ذكر ذلك في ٤ حالات.

٥ - الإصرار الجسدي تجاه الزوجة الذي يتطلب علاجاً لمدة تزيد عن ٢٠ يوماً مع تقديم تقارير طبية تثبت ذلك.

٦ - اقتراح الزوج على زوجته بأن تتكفل عن حقوقها أثناء نظر الدعوى اعتبرها القاضي قرينة على أن الضرر من جهة الزوج. ويذكر ذلك في ٧ حالات.

ويوجد ٣٦ حالة من مجموع ١٥١ حكماً حكم فيها القاضي بالطلاق. ففي ١٠ حالات لاتهام الزوجة بالزنا وطردها من المنزل. وفي ٦ حالات دفع الزوجة إلى الدعارة وفي ١٨ حالة طرد من منزل الزوجية وعدم دفع نفقة. وفي حالتين كان الزوج مصاباً بالجنون.

● الملاحظ أن هذه الأسباب مقرونة بسوء المعاملة مع تقديم محاضر.

يستنتج إذن أن هناك ٨٤ حالة من مجموع ١٥١ حالة حكم فيها بالطلاق للضرر ولم يكن القاضي سلطة تقديرية سواء لأن الشريعة الإسلامية تمنح الزوجة الحق في الكلام إذا لم ينفذ الزوج لالتزاماته فيما يتعلق بدفع المهر وتخصير مسكن للزوجية أو في الحالات التي صدر فيها ضد الزوج أحكام جنائية بسبب أفعاله ضد الزوجة أو لأن هناك عاملاً آخر يجلب سوء المعاملة والضرب مثلاً دفع الزوجة للدعارة الذي يعتبر جريمة أخلاقية أو اتهامها بالزنا أو جنون الزوج .. ففي هذه الحالات فإن أفعال الزوج المندبة بالمحاضر وأحكام القضاء وأفعال أخرى لم تترك للقاضي متسعاً لسلطته التقديرية .

أما بالنسبة للـ ٦٧ حالة المندبة أي ٤٤ % من الحالات فإن للقاضي سلطة تقديرية أوسع.

فهناك ١٦ حالة سوء معاملة مرتبطة بأفعال أخرى مثل الزواج بأخرى التي تقل قوته على سوء المعاملة.

وفي الـ ٥١ حالة الأخيرة حكم فيها لسوء المعاملة، ولكن مصدر الحكم في غيبة الزوج.

الملاحظ إذن أن غيبة الزوج سهلت الحكم بالطلاق.

أسباب الحكم برفض الطلاق بسبب الضرر :

الأحكام التي صدرت برفض الحكم بالطلاق للضرر هي ٤٩ حالة من مجموع ٢٠٤ طلب طلاق.

الملاحظ أنه في معظم هذه الحالات رفض القاضي الحكم بالطلاق واعتمد على معيار الضرر الذي يعتمد على الطبقة الاجتماعية للزوجين وعلى ضرورة أن يحضر شهود الزوجة ولقعة الخلاف الذي أوقع الضرر على الزوجة بنفسه.

الملاحظ أن حضور الزوج في ٤٠ حالة من مجموع ٤٩ حكماً الذي حكم القاضي فيها بالرفض.

وحضور الزوج يمثل إذن ٨٢ % من مجموع الأحكام الصادرة بالرفض.

والملاحظ أنه في (٤) أحكام أي ٨ % من حالات الأحكام بالرفض فإن القاضي اعتمد على الطبقة الاجتماعية للزوجين واعتبر أنه بالرغم من ثبوت الضرر إلا أن هذه الأفعال ليست كافية لعلل هذين الزوجين اللذين من طبقة اجتماعية لا تعتبر مثل هذه الأفعال قسلاً ضرراً.

وفي (٢٤) حالة أي ٤٨ % من أحكام الرفض في حضور الزوج. وهنا لم يمتد للقاضي يشهود الزوجة.

وفي ٤ حالات أخرى أي ٨ % من حالات الرفض اعتبر القاضي أن عدم طاعة الزوجة قرينة على أن الخطأ من جهة الزوجة.

وفي (١١) حالة أي ٢٢ % من أحكام الرفض اعتمد القاضي على أن أحد شهود الزوجة لم ير بنفسه الاعتداء على الزوجة وإنما رأى آثار الاعتداء.

أما بالنسبة لأحكام الطلاق التي حكم فيها بالرفض في غيبة الزوج فعددنا ٩ أحكام، ٦ أحكام لم تستطع الزوجة إحصار شهود، و٣ أحكام لم ير أحد الشهود الاعتناء بنفسه.

وهناك ٤ أحكام من مجموع ٢٤ حكم لقاضى فيها بإثبات الطلاق الذى أوقعه الزوج أثناء جلسة الحكم.

طلبات الطلاق للمعوب من ١٩٧٧ إلى ١٩٨٢

هناك عدد خمسة طلبات لمعوب من واقع ١٠٠٠ حالة أى بنسبة ٥, ٪.

إن صعوبة الحصول على الطلاق لهذا السبب ناتج من العقبات المشروطة في نص المادة رقم ٩/ من القانون رقم ٢٥ لعام ١٩٢٩ .

حكم في قضيتين بسبب عنة الزوج بالرفض. رفض للقاضى الحكم بالطلاق لأن الزوجة لم تثبت أنها بكر ولأنها طلبت الطلاق قبل مرور سنة على عنة الزوج.

أما المعيب الآخر وهو الجنون فكان يجب على الزوجة إثبات أن الجنون حدث قبل الزواج ولم تعلم به وأن الجنون أصاب الزوج بعد الزواج ولم ترض به.

٢ - نتائج الدراسة الميدانية نستخلص من هذه الدراسة ما يأتى:

انخفاض مستمر في نسبة الطلاق لعدم دفع النفقة إلى أن يصل إلى الانخفاض وخصوصا بدما من عام ١٩٧٦ .

الملاحظ أن جميع طلبات الطلاق للقضية حلت محل الطلاق بسبب عدم الإنفاق.

والملاحظ أن الهجرة إلى البلاد العربية التي بدأت وتزايدت اعتبارا من عام ١٩٧٥ تؤكد ذلك.

إن الدراسة لفصل كل سبب من أسباب الطلاق توضح أن هناك أسبابا

حقيقية أخرى متكررة في شهادة لشهود أو في ملف التحقيق مختلفة عن السبب الذى حكم بالطلاق من أجله.

- والملاحظ مثلا أنه في الطلاق بسبب اللينة وإن كانت اللينة عاملا مساعدا في الحصول على الطلاق إلا أنها لم تكن في كثير من الحالات السبب الحقيقي للطلاق.

- وفي الطلاق بسبب الهجر فإن السبب الحقيقي غالبا ما يكون تعدد الزوجات أو سوء معاملة الزوج لزوجته.

- أما بالنسبة للطلاق للضرر فإنها ظلت إلى حد ما ثابتة.

- والملاحظ أن نسبة الطلاق للمعيب ضعيفة جدا بسبب الصعوبة البالغة في الحصول على الطلاق لهذا السبب.

- أما الطلاق بسبب الحوس فإنه لا يحكم به إلا عند توافر شروط معينة وواضحة مخصوص عليها في القانون.

- وأخيرا الطلاق لعدد الزوجات الذى طبق حديثا منذ عام ١٩٧٩ وألغى بالقانون رقم ١٠٠ لعام ١٩٨٥ الذى يخص في مسادة ١١ مكرر ٢ بأن الزوجة لا تستطيع الحصول على الطلاق بسبب زواجه بأخرى إلا إذا أثبتت للزوجة الضرر المادى أو المعنوى الواقع عليها من جراء الزواج بأخرى. ولكن نسبة التطلوق لهذا السبب قبل إلغاء القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ تظهر ارتفاع هذه النسبة عن بقية الأسباب مما يدل على أن مشكلة تعدد الزوجات موجودة بشكل كبير.

ب - العقابية المنخفضة للقاضى:

١ - مقابلات القضاة (١)

تم استجواب ٢٧ قاضيا بمحكمة الزنا بمرور الأحوال للشخصية من مختلف الأعمار. أى أنه كان هناك ١٠ قضاة

تتراوح أعمارهم بين ٣٠ و٤٠ سنة و١٠ آخرون بين ٤٠ و٥٠ سنة و٧ بين ٥٠ و٦٠ سنة.

الملاحظ أن أعمار القضاة لم تكن مؤثرا بالنسبة لإجاباتهم.

ستعرض إجابات القضاة على عدة أسئلة لها أهمية بالنسبة لهذا البحث:

(١) على السؤال الخاص بخصوص القوانين وهل يفصلون النص الواضح الذى يقدم القاضى بتطبيقه متى توافرت شروطه أم النص الذى يترك مجالا واسعا لمسلطة القاضى التقديرية.

أجاب سبعة قضاة من مجموع ٢٧ أنهم يفصلون أن يكون النص القانونى فى مشاكل الطلاق واضحا لكي يلتزم للقاضى بتطبيقه. وأصناف بعضهم أنه يفضل التزمع مع ترك مجال لاستخدام القاضى لمسلطته التقديرية أى كانت صياغة النص.

أما الـ ١٤ قاضيا فقد عبروا بصفة عامة على أنهم يفصلون النص الذى يترك مجالا واسعا لمسلطة القاضى التقديرية لأن القاضى له الدور الرئيسى فى الحكم على كل حالة تعرض عليه .. فلا يجوز صياغة النصوص القانونية بطريقة تجبر القاضى على التطبيق. وأصناف أمهم بأن الإعلام عندما يشر القوانين فإنه يشجع الزوجات على رفع الدعاوى.

(٢) وعلى السؤال المتعلق برأى القضاة فى القانون الذى يعطى الحاصنة للحق فى الاحتفاظ بمسكن للزوجية بعد الطلاق.

رأى بعضهم أنه يجب ألا يعطى هذا الحق قويا وإنما فى حالة صعوبة إعطاء الحاصنة المسكن يمكن أن يحكم لها بنفقة مسكن لأن هذا القانون إنما روعى فيه مصلحة الطفل .. فالقانون يحمى المطلقة

من الدعارة وخصوصا في ظل أزمة السكن .. أما عن الزوج فيستطيع أن يجد مكانا لإيوائه.

وأعرب ١٦ قاضيا عن غضبهم تجاه هذه النقطة وأكدوا على أن منح الحامنة هذا الحق هو مخالف للإسلام والشريعة التي تنص على عودة المطلقة إلى منزل ذوبها. إن هذا القانون من شأنه خلق مشكلة للزوج في ظل أزمة السكن. وأنه ليس للحامنة إلا أن تخرج من منزل الزوجية ويحكم لها بنفقة مسكن. وأن النص يجب أن يصاغ لمصلحة الطفل الذي سيجد الرعاية الكافية عند والده وليس أمه.

وعلاوة على ذلك فإن هذا النص يشجع الزوجات على الكذب والمطالبة بالطلاق للاستقلال بالسكن والزواج بأخر وخصوصا في ظل أزمة السكن. وافترح هؤلاء القضاة حلا آخر وهو أن يعطى الزوج المسكن ليسمح له بالزواج بأخرى وعلى الحكومة توفير مسكن للحامنة.

وأضاف آخرون بأن هذا القانون ما هو إلا لمية لأنه عند التطبيق يسمح للمطلقة بتقسيم المنزل مع طليقتها ويجب أن يضمن القانون على استقلال الحامنة بالسكن أيا كان سواء كان ملكا للزوج أو إيجارا أو غيره لأن الفرض من القانون هو مصلحة الطفل.

(٣) وعلى السؤال الخاص بما إذا كان طلب الطلاق مرتبطا بالمطالبة بالسكن.

أجاب القضاة جميعا بأنه في معظم الحالات التي عرضت عليهم لم يكن الطلاق بفرض المطالبة بالسكن ولكن هناك حالات نادرة من الزوجات اللاتي يطلبن ذلك.

وأضاف أحدهم بأن غالبية دعاوى الطلاق مرفوعة بنية استقلال المطلقة بالسكن.

(٤) وعلى السؤال الخاص برأي القضاة في القانون الذي يعطى الزوجة الحق في الطلاق إذا تزوج بأخرى.

أجاب ٢٠ قاضيا من مجموع ٢٧ بأن هذا القانون شجع الزوجة على طلب الطلاق للاستقلال بالسكن والزواج بأخر سرا. وبأن الزواج العرفي انتشر لأن الأزواج يخشون للمسكن وعلى العكس إذا لم يكن هناك أزمة مسكن لاعتبرنا هذا القانون جيدا.

وأضاف بعضهم أن للزوج عليه أعباء مالية كبيرة وأن هذا القانون من شأنه أن يحد من استخدام حق الزوج في الطلاق.

ولذلك يجب أن يلغى هذا القانون لأنه يقلل من الزواج بأخرى.

(٥) وعن رأي القضاة فيما إذا كان معظم طالبات الطلاق من مستويات اجتماعية مختلفة.

أجاب بعضهم بأن غالبية طالبات الطلاق من أوساط شعبية.

وأجاب البعض الآخر بأنه من جميع الطبقات الاجتماعية.

وأضاف آخر بأن غالبية طالبات الطلاق تأتي من زوجات من الطبقة الأرستقراطية.

وفرغ أحد القضاة بين الزوجات الثلاثي يعملن والثلاثي لا يعملن وقرر بأن الثلاثي يعملن أكثر مطالبة بالطلاق من الثلاثي لا يعملن لأنهن يحتلن بالرجال مما يشجعهن على طلب الطلاق. ولذلك يجب على الزوجة ألا تعمل لأن مكانها المنزل.

وأضاف آخر بأن الزوجات الثلاثي تطلبن أكثر مطالبة بالطلاق، ولذلك يجب أن يكون للقاضي سلطة تقدير هذه العوامل قبل الحكم بالطلاق.

(٦) وعلى السؤال المتعلق بحق الزوجة في طلب الطلاق إذا تزوج زوجها بأخرى.

أجاب ٢٠ من الـ ٢٧ بأنهم ضد هذا النص لأنه مخالف للقرآن ويفتح المجال أمام المرأة لطلب الطلاق ويحد من حق الزوج في الزواج بأخرى. وأن المرأة قد خلقت بطبيعة نفسية تقبل التمدد. وأن الزوجة التي تطلب الطلاق إذا تزوج زوجها بأخرى لاتعنى المشاكل الناتجة عن فلتها.

وأضاف آخرون بأن هذا النص يشجع الزوجة على الدعارة لأن النص مخالف للشريعة الإسلامية. فإذا طلقت لهذا السبب وتزوجت بأخر فقد ارتكبت الزنا لأن طلاقها لاغ. وأن هذا القانون لا أخلاقي لأنه يحث الزوجة على الطلاق. والطبيعي أن الزوجة التي تحرص على سعادة زوجها تكون سعيدة بزواجه بأخرى لأن ذلك سيمحو من الفاحشة.

وأضاف أحدهم بأن هذا القانون من صنع جيها السادات وهفط تحول اهتمام الرأي العام عن المشاكل الاقتصادية التي تعاني منها الدولة وأوضح أنه شخصيا رفض تطبيق هذا القانون وقام بتأجيل القضايا من هذا النوع.

وأعرب بعضهم بأن غالبية القضاة لا يطبقون هذا النص إلا إذا اتضح أمامهم الضرر، وهذا هو تفسير جيد لهذا القانون.

وأضاف أحدهم بأن هذا القانون من شأنه إخراج الزوجة التي بها عقم أو عيب جنسي ولا تبقى الطلاق وتشعر الزوجة بالحرَج أمام هذا القانون الذي يسمح لها بالطلاق ... وهي في الواقع لا تريد. إن هذا القانون هو بالمثل ضد الزوجة.

أما القضاة السبعة الذين أعربوا عن موافقتهم على القانون بأنه موافق للشريعة الإسلامية وأن تعدد الزوجات ليس في صالح الأسرة لأن الزوج سيضطر لتقسيم عرواطه وماله بين الزوجتين. وأن هذا للقانون لا يحصر الزوج من الزواج بأخرى.

(٧) وعلى السؤال المتعلق بما إذا كانت القضايا المعروضة أمامهم قد تبين لهم أن المطالبات يردن الاحتفاظ بمسكن الزوجية.

أجاب غالبية القضاة بأن معظم النساء يفضلن الحياة الزوجية .. وعلى رأى المثال نذل راجل ولا ظل حسيطة، وإن طلبات الطلاق المرفوعة أمامهم من زوجات من طبقات غنية كخوفا ما يرفضن وضع الزوج الذى يملك مسكنا.

وأضاف بعضهم بأن طلبات الطلاق أصبحت هى الصحيحة بالنسبة لغالبية الزوجات إلا قلة قليلة تطلب ذلك لأنها تعاني فعلا.

(٨) وعلى السؤال الخاص برأى للقضاة فى الطلاق للغبية.

أجاب بعضهم بأن غيبة الزوج تظهر كأحد الأسباب الرئيسية وأن غالبية الأزواج المتزوجين يعمرون بالبلاد العربية ومتزوجين بأخريات. وأضاف أحدهم بأن متحايلا الهجيرة هم نساء السعيد اللاتي لا يجبرون على طلب الطلاق رغم هجرة الزوج خوفا من الفضيحة .. والنتيجة هى الدعارة.

وأجاب البعض الآخر بأن الطلاق للغبية غير مرتبط بهجرة العمال إلى البلاد العربية لأن من يعمل بالخارج يمكنه الكسب وإرسال النقود إلى زوجته ولكن غالبية الأزواج المتزوجين موجودون بالقاهرة، وأن الزوجة تنهز تنيب زوجها عن المنزل وتعلقه عن طريق المحضر الذى يدبث أنه متغيب. والخطأ هنا يقع على نظام المحضرين الفاسدين بالرشوة للخدمة لهم.

(٩) وعلى السؤال المتعلق باقتراح تسهيل إجراءات الطلاق للزوجة التى تريد الطلاق ولا تستطيع إثباته مقابل التنازل عن حقوقها.

أجاب ٢٠ قاضيا بأن هذا الحل غير مرغوب فيه وأن تقييد الطلاق فى صالح المرأة لأن الزوجة عرضة للزوات.

وأجاب بعض القضاة بأن هذا الحل يمكن أن يطرح عندما يرتفع وهى النساء فى المستقل إلى مستوى معقول. وأضاف بعضهم بأن المرأة تعتبر نصف رشيدة بمعنى أنها إذا أرادت التنازل عن حقوقها ووافق الزوج فالتقاضى يجب أن يطلب محضر ولها أو عصب من أهلها للمصادقة على هذا القرار.

وعبر أحدهم بأنه يعتبر أن وصول الخلاف إلى المحكمة دليل على أن الحياة أصبحت مستحيلة بين الطرفين، وعرض الزوجة التنازل عن حقوقها كاف للتجوير عن رغبتها فى شراء حريتها.

وأضاف بعضهم بأنه يجب أن يكون للقاضى تقديره الشخصى وألا يكون هناك أى خطأ واقع من جهة الزوج.

وأضاف أحدهم أنه يفضل أن يكون هناك نص فى القانون يمكن تطبيقه فى هذه الحالة وأن يكون هناك فى الوقت نفسه سبب قوى للطلاق.

ورأى بعض القضاة أن هذا الحل ليس فى صالح المرأة لأنه يمثل نوعا من الإكراه عليها.

(١٠) وعن السؤال المتعلق برأى القضاة فى قبول أدلة إثبات أخرى غير الشهود.

أجاب أغلبية القضاة أن الإثبات بالشهود غير كاف لأنهم يرتشون فى معظم الأحوال ويرغم ذلك فإن أى أدلة إثبات أخرى لا تؤخذ إلا كقرينة وتظل القاعدة هى الشهود كما نصت عليها الشريعة.

(١١) وعلى السؤال المتعلق بما إذا كانت محاضر الضرب تكفى لإثبات الضرر الواقع على الزوجة.

أجاب غالبية القضاة بأن محاضر الضرب ليس لها قيمة وليست كافية لإثبات الضرر، وكثيرا ما يحدث أن تلحق الزوجة بنفسها أضرارا وتنسبها إلى الزوج بمحاضر.

(٢) نتائج مقابلات القضاة

يمكن أن نرى أن موقف القضاة من قوانين الطلاق وارتباطهم بتفسيرات الفقهاء القدامى وسردا حرفيا فى منطق الحكم إلا قلة قليلة تحاول تطبيق آراء الفقهاء وتأخذ منها ما يفيد مصلحة المرأة فى الطلاق.

ومن موقف القضاة من القوانين الفاصلة بحق المرأة فى الطلاق إذا تزوج زوجها بأخرى فى ظل القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ توصيحه رفضهم لهذا القانون ومحاولة عدم تطبيقه أو محاولة إثبات الضرر كما فسر بعضهم لتدوير حكمه بالطلاق.

أيضا يتضح حساسية القضاة تجاه هذا القانون بالذات لما يشرب عليه من الاحتفاظ بالمسكن إذا كانت حاصنة فى ظل أزمة الإسكان بالرغم من تناقض إجاباتهم مع الواقع بأن أعلنوا أن طلبات الطلاق غير مرتبطة بالمطالبة بالمسكن.

ويظهر أيضا موقف القضاة تجاه المرأة عموما وعدم رغبتهم فى تسهيل الطلاق للمرأة حتى لو عرضت التنازل عن حقوقها لاعتبارهم أن المرأة نصف رشيدة.

وتطرتهم إلى الرجل بأنه الرجل يجب أن تكون له السلطة وتناقض رأى القضاة واختلاط رأيهم الشخصى مع رأيهم للمتن تجاه المرأة، وهذا ما توضحه الإجابات بمعارضة زوجاتهم ضد الزواج بأخرى إذا تعرضن لذلك.

واسترسالهم فى الإجابات فيشرح القاضى تهرته الشخصية مثلا بوضع

أنه هو أيضا مغزور بأخرى أو بأن زوج المرأة بأخرى وبسببها.

الخلاصة

نستخلص من هذه الورقة أنه بالرغم من تعدد أسباب الطلاق التي يمكن طلب الطلاق من أجلها إلا أن للعقبات المتعلقة بإثبات الضرر وعدم وضوح النص واقتناع القاضي تقف عقبة أمام إمكانية الطلاق. وحتى إذا عرضت التنازل عن حقوقها ورفض الزوج فإنها لا تعتبر كافية للحصول على الطلاق إلا إذا حدث بعد رفض الطلاق أن رفعت دعوى أخرى بأسباب أخرى.. ففي هذه الحالة فقط يسمح للقانون بأن يطلقها القاضي إذا قرر الحكم أن الأساءة من جانبها. وهذه الحالة من النادر حصولها لأن الزوجة التي يصل بها الأمر إلى القضاء ثم ترفض دعواها، قلما ما تعاود الحياة مع زوجها وتكرر شكواها من الإساءة مرة أخرى بأسباب جديدة.

والملاحظ أيضا أن معظم الأسباب مثل غيبة الزوج أو عدم الإنفاق هي في

الواقع ليست وحدها الأسباب الحقيقية ولكن دائما ما يكون هناك أسباب أخرى مثل إساءة معاملة الزوج لزوجته أو الزواج بأخرى... أو غير ذلك، ولكن الزوجة تلجأ إلى هذا النوع من الطلاق لسهولة الحكم فيه ولا يتطلب حضور الزوج أو إثبات الضرر وحتى في عدم الإنفاق، ففي ضالبيه الحالات تطلب الزوجة الطلاق لعدم الإنفاق وتذكر الغيبة أيضا.

والملاحظ في طلبات الطلاق للضرر وإن كانت نسبة الحكم بالطلاق عالية إلا أنه من الدراسة المتعمقة للملف تظهر أن القاضي حكم بالطلاق في معظم الحالات عندما توافرت عنده أحكام جدائية تدل سلوك الزوج تجاه زوجته.

والملاحظ أيضا أن غياب الزوج عن الحضور في القضية يسهل الطلاق لأنه يكون قريبة على عدم اهتمامه بالقضية، ولذلك يحكم القاضي بسهولة.

كذلك وجود إندثار الطاعة الذي ليس له من فائدة سوى تعدد الدعاوى وإرهاق المرأة وفي الغالب ما يكون لمضايقته

الزوجة والتهرب من دفع النفقة.

إن مقابلات النساء والكم الهائل الذي لاحظناه عند دراسة قضايا الطلاق يظهر أن إندثار الطاعة في غالب الأحيان مرفوعة في الوقت نفسه التي ترفع فيه الزوجة دعوى الطلاق أو لاحقة لها.

أما عقلية القضاة فهي أيضا تمثل عقبة لأن معظم القضاة من أصل ريفي ومربطون بالعقلية التي ترفض مساواة المرأة مع الرجل، وبالتالي هناك صعوبة في إصدار حكم الطلاق لارتباطهم بتفسير الفقهاء القدامى.

يجب إذن أن يعاد صياغة القوانين بما يتفق مع العصر الحديث ومع خروج المرأة للعمل.. بأن توضع نصوص واضحة لتقيّد سلطة القاضي التقديرية لكيلا تقف دائما عقبة أمام حصول المرأة على الطلاق. ■

هامش :

(١) تمت هذه المقابلات في عام ١٩٨٥ قبل إلغاء القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩

المراجعات

راغب مفتاح :

ذاكرة الموسيقى القبطية

١٤٨ راغب مفتاح : ذاكرة الموسيقى القبطية، بيل كمال بطرس. ١٩٤
الأحان القبطية، [محاضرة]. إعداد، منير سامى. ١٥٦ الموسيقى القبطية بين
التراث والمعاصرة، عادل كامل. ١٦٢ راغب مفتاح: الموسيقى القبطية
امتداد للموسيقى الفرعونية، مقابلة، إعداد، فهمى فؤاد. ١٦٧ المعلم
ميخائيل جرجس البتانوني، معلم الأجيال، بقلم، راغب مفتاح. ١٧٠ الأقباط
والقومية العربية، فيفيان فؤاد .

فأ في السباب الأول :مدخل لدراسة الموسيقى القبطية،

يتناول الباحث بالشرح أولاً: الطرق الفنية لدراسة الموسيقى التقليدية التي تتوارثها الأجيال شفويًا عن طريق السمع والتدريب، وتوجد في القروض الأثرية صور لمغنين ورقصين وعازفين على الآلات المختلفة، ولكن للأسف هذه الصور وتلك القروض خرساء لا تصدر أصواتًا، لذلك يجب الرجوع إلى التاريخ والبحث في أنواع الآلات وكيفية خروج الصوت منها.

أيضاً يستلزم الأمر عمل بعض الدراسات الاجتماعية لمعرفة مكان الموسيقى في الثقافة المذكورة، ومعرفة القيم التي ترتبط بها في المجتمع وكيفية تقدير من يمارس هذا الفن، هذا بالإضافة إلى دراسة التاريخ من نواح مختلفة وتطور الفكر والنظريات في الثقافة في العصور المختلفة، والإطلاع على القصص والنصائد والأساطير المرتبطة إلى الفترة التي نحن بصدد دراستها .. كل ذلك مع

دراسة المخطوطات القديمة إذا تفرغ ذلك لمساعدة الباحث على معرفة البيئة التي تعيش فيها هذه الأسس الموسيقية ثم دراسة كل ما يتعلق بالآلات التي تخلق الموسيقى، ودراسة الموسيقى نفسها وفقاً للمعلومات الموسيقية، الممكنة لدراساتها وتحليلها بناء على قواعد وبراهين ثابتة.

هذه هي النقاط الأساسية اللازمة لفهم المعلومات الموسيقية عن أي موسيقى تقليدية ومنها الموسيقى القبطية التي تتطلب جمع المواد وهو العمل الميداني أو البحث الميداني، ويشمل جمع التسجيلات من المصادر الموثوق بها وتدوين الألحان المسجلة تدويناً موسيقياً دقيقاً مع استعمال بعض الاصطلاحات أو العلامات الموسيقية للتعبير عن بعض النغمات التي يصعب تحديدها.

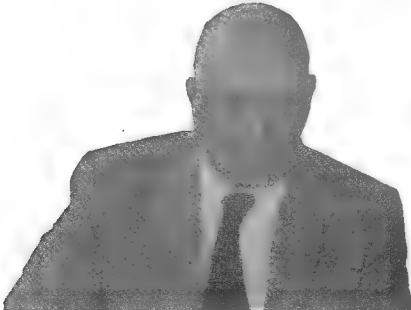
● ثم يتعرض الباحث لبعض الشخصيات التي ساهمت في هذا المجال فيذكر منهم شخصين هما: فيلور، وهو موسيقار فرنسي مشهور كان يصاحب نابليون أثناء الحملة الفرنسية على مصر

١٧٩٨ وقد تكلم عن الموسيقى القبطية في كتاب وصف مصر المجلد الأول سنة ١٨٠٩ (ص ١٠٠٨) وذكر أولاً الآلات الموسيقية المستعملة في الكنائس القبطية في مصر ووصفها وصفاً دقيقاً ثم تكلم عن الموسيقى القبطية في كتاب وصف مصر (ص ٧٠٤) الفصل الخامس، فقال:

«إذا كانت هناك بواقي من موسيقى قدماء المصريين التي منحها أفلاطون كثيراً فإننا نجد في ألحان الأقباط، ويقول إن السبب في عدم الوصول إلى معلومات صحيحة ودقيقة عن الموسيقى الفرعونية هو مجرد عدم اهتمام من الشعوب القديمة بجمع هذا التراث لتوضيح درره، ثم يقدم بعض للتدوينات الموسيقية التي جمعها.

● أما الشخص الثاني فهو راغب مفتاح رئيس قسم الموسيقى والألحان في المعهد العالي للدراسات القبطية.. ويعتبر من أهم الشخصيات التي خدمت الموسيقى القبطية في وقت كانت هذه الألحان عرضة للتفوير والتحريف على

راغب مفتاح



مر الزمن، فقد قام بتسجيل الألمان القبطية على نوتة موسيقية تضمن لها البقاء لأجيال عديدة.

وفى الباب الثانى من الرسالة:
يقدم الباحث عرضاً للموسيقى القبطية من الموسيقى الفرعونية التى لها التأثير الأكبر على الموسيقى القبطية وبالأخص الموسيقى الفرعونية فى الدولة الفرعونية الحديثة من ١٦٠٠ ق.م إلى ٣٤٠ ق.م حيث دخل كثير من التغيير على الموسيقى لتطورت الآلات وطرق الأداء.

● وقد انقسمت الموسيقى إلى نوعين. بموسيقى غير دينية حيث كان من الموسيقى والغناء عامل مشترك بين جميع الطبقات وفى المناسبات المختلفة.

فمثلاً توجد موسيقى عسكرية يستدل عليها من صور عازفى النغف والعلل لتشجيع الجنود. وفى الأرواف توجد أيضاً بعض الأغاني الخاصة بالعاملين فى مجالات مختلفة مثل غناء الرامى وغناء النورج وغناء العبد حاملى الكراسى التى

كان يجلس عليها الحكام. كما توجد الرقصات الريفية التى تعبر عن الفرح ومثال ذلك الصور الموجودة فى تل الصمارة بالوجة القبلى، والأحسان الجنازية، وتوجد صور مقرونة لبعض السيدات وهن يشعن الجنازات ماسكات دفوفاً من الحجم الكبير ويرقصن فى حركات نجر عن الحزن.

ومن هذه الأمثلة نلاحظ أهمية (الموسيقى فى جميع المناسبات، ثم يقدم الباحث بعض النصوص التى ذكرها الدكتور الحفنى فى كتاب «موسيقى قدماء المصريين، مثل أغنية من فلاح مسروق يشكر السارق لسيد..

«وبار السفينة لا تدع سفينةك تغوص فى الزمان،

أيا المعن لا تدع أحدا (يومت)

يا مبيد (الزنبلة) لاتدع أحدا يهلك،
أيتها الظلال الزارفة لا تدعى أحدا يصرخ
أيتها السلاج لا تساعدى التمصاح على السرعة،

وأغنية النصر من عهد الدولة القديمة:

هذا الجيش عاد إلى وطنه مرفقاً

فقد مرق بلاد سكان الرمال

هذا الجيش عاد إلى وطنه مرفقاً

فقد صرب بلاد سكان الرمال

هذا الجيش عاد إلى وطنه مرفقاً

فقد دمر حصونهم

هذا الجيش عاد إلى وطنه مرفقاً

فقد اقتلع ثيله وكرومه

أما عن الموسيقى الدينية فى الدولة الحديثة: فقد كان الاهتمام فى مصر القديمة ينصب على الصوت حيث إنهم يعتبرون صوت الإنسان موصلاً للروح من شخص إلى آخر وأنه أخلص وسيلة للتعبير، فمثلاً الإله توت قد سمي أولوديس (بصادق الصوت) وقد كان هناك ضمن الطقوس الدينية فى المعابد جزء يسمى «خروج الصوت» إلى جانب أنهم يعتبرون أن للصوت قوة سحرية.

ذاكرة الموسيقى القبطية

من

الموسيقى القبطية فى مصر
وصلتها بالموسيقى الفرعونية..
هذه النسخات جزء من رسالة
الماجستير المقدمة من الباحثة: نبيل
كمال بطرس، وقد تقدم بها إلى
كلية التربية الموسيقية فى
فبراير ١٩٧٦.

نبيل كمال بطرس

باحث فى الموسيقى القبطية

وقد كتب البابا إكليمنس السكندري بابا الإسكندرية حوالي القرن الثاني الميلادي وصف الطقوس الدينية الوثنية في المعابد، فقال:

«في مركب دخول الكهنة إلى المعبد يدخل المعنى أولاً ماسكاً في يديه. علامة ترمز للموسيقى وعلى المعنى أن يحفظ عن ظهر قلب كتابين لهيرميس، الذي اعتبرته آلهة الموسيقى مخترع الموسيقى، وهذان الكتابان أحدهما يحتوي على تسابيح وتماجيد للآلهة والآخر مشروح به نظام حياة الملك، ويذكر أيضاً أن هناك عشرة كتب تحتوي على الألحان الدينية القديمة والصلوات التي تصاحب الموكب والأعياد وتقديم القرابين وأجزاء طقوس العبادة.

كما أهتم قدماء المصريين بمراسيم الجنائز ولا سيما الرثاء التي اعتادت النساء على أدائها.

أما عن القوابل في نصوص الترانيم الدينية فتتميز بالعناصر الآتية: تبدأ الترنيمة بعنوان يذكر فيه اسم الإله المعبود مع كلمة للتسبيح مثل (أعبد، أسجد، تسبح، لك العظمة، السلام لك) وتذكر في نص الترنيمة أعمال الإله والصفات التي اشتهر بها، ويتكون النص من عدد غير محدود من السطور المتساوية في الطول وفي بعض الأحيان يتكون من مجموعات من السطور كل مجموعة من ثلاثة أو أربعة أو ستة أسطر ويتكون السطر من أربعة أو ستة أو عشرة مقاطع.

وكانت الألحان تزدى بطريقة التبادل بين مجموعتين أو بين مجموعة ومزمل منفرد.

يتناول الباب الثالث بالشرح الموسيقى القبطية:

ويبدأ الباب بلغة عن اللغة القبطية ولهجاتها وخطوطها، ومنها «الديموطيقي»

وهذه الكلمة معناها (خاص بالشعب) وتعتمد هذه الطريقة في الكتابة على ٢٢ حرفاً باللغة اليونانية + ٧ أحرف من الهيروغليف.

أما عن اللهجات فهناك عدة لهجات منها البهيري في شمال الدلتا وللصعيد، وقد استعمل في الوجهة القبطي في مدينة طيبة، والفيومي وكان يستخدم في الفيوم، والأخميمي واستعمل في أخميم ومنطقة سواح، وجميع طقوس الكنيسة ترتل إما بصوت الكاهن منفرداً أو بالاشتراك مع الشمامسة والمزمل والمصلين، يبين ذلك أهمية الموسيقى في الكنيسة.

تاريخ الموسيقى القبطية:

أولاً: ترانيم من الكتاب المقدس

١ - ترانيم من العهد القديم:

وقد قدرت للكنيسة هذه الترانيم وخصصت ترتيلها لمواسم ومناسبات مختلفة مثل.

* مزمار داود النبي

* ترنيمة موسى.

* ترنيمة الفتي الثلاثة القديسين.

٢ - ترانيم العهد الجديد:

أضافت للكنيسة إلى ترانيم العهد القديم ترانيم من العهد الجديد، مثل:

* تسبيحة العذراء مريم.

* تسبيحة زكريا.

* تسبيحة الملائكة.

* تسبيحة سمعان الشيخ.

ثانياً ترانيم من آباء الكنيسة:

يحرى تراث الكنيسة القبطية العديد من الألحان والترانيم التي ألّفها الآباء المشهورين ومنهم القديس إكليمنس السكندري كما كان الهراقلية والخارجون

عن الإيمان يقومون بإبداع الشعب عن العقائد السليمة عن طريقة أداء الترانيم، لذلك قام آباء الكنيسة بتأليف ترانيم عديدة خاضعة للمبادئ الدينية السليمة ولتعليم العقائد والتربية الدينية بطريقة جذابة.

أهم المصادر والمخطوطات:

ومن المصادر والمخطوطات المهمة في هذا المجال:

١ - المورخون الذين شاهدوا بأنفسهم وعاصروا تاريخ الألسان مثل يوسابيوس القيصري (سنة ٢٦٠ م - ٣٤٠ م) الذي كتب تاريخ الكنيسة بالتفصيل حتى أيامه بما في ذلك تاريخ الكنيسة القبطية.

٢ - العلماء الذين زاروا مصر وشاهدوا الحياة الكنسية وكتبوا عنها مثل القديس جيروم (٣٤٢ م - ٤٢٠ م).

٣ - البرديات القبطية والمخطوطات العربية التي وجدت في الآثار وترجمت ودرست.

أنواع الكتب التي تصوى نصوص الألحان:

• كتاب الفولاجي المقدس (يحتوي على فداسات الكنيسة)

• كتاب الأوصولية السبوية (يحتوي الألحان التي ترتل في المناسبات)

• كتاب خدمة الشمامسة (يحتوي على جميع الفترات والألحان الخاصة بالشمامسة)

• كتاب دليل وترتيب أسبوع الآلام (يحتوي على الصلوات والنصوص التي تزم في أسبوع الآلام)

* أنواع الألحان القبطية.

من أهم الألحان الموجودة في الكتب الطقسية:

- أولاً: المرد:

للمردات مكانة مهمة في الطقوس والقرابات والصلوات القبطية، ولكل من هذه المردات لحن خاص ومعروف عند المصلين وفرقة اللترانيم بالكنيسة، وفي نهاية كل جزء من أجزاء القداس يرتل أحد المردات إما جماعياً أو منفرداً بصوت شماس واحد.

والمردات نوعان:

١ - مرد يتكون من كلمة أو كلمتين على الأكثر مثل «كبريايوسون»، ومعناها: يارب ارحم / «ملويا»، ومعناها: نسبح لك.

٢ - مرد يتكون نصه من ربيع، والربيع هو الوحدة التي يبني عليها نص الترنيمة وهو مكون من أربع جمل. ومن أمثلة ذلك: «الف از مارو أوت» ومعناها: مبارك أنت.

ثانياً: ترانيم خاصة بالمناسبات..

تتميز باقي أنواع اللترانيم بأهميتها الخاصة وصيغها وقوالها وهي معروفة حسب استعمالاتها في الطقوس والمناسبات الكنسية، وهذه المناسبات أنواع ثلاثة.

النوع الأول من المناسبات:

هو القداسات التي يواظب المصلون على حضورها في يومى الأحد والجمعة من كل أسبوع بالإضافة إلى الأعياد.

النوع الثاني من المناسبات:

مثل صلوات السراوى وخاصة للسهرات الليلية في شهر كيهك الذي يسبق عيد الميلاد (٧ يناير من كل عام) وفي هذه المناسبات ترتل ألقان خاصة مثل:

* الهوس: وهي كلمة قبطية قديمة معناها تسبيح أو تمجيد.

* التداكية (الهيوطوكيا): ويرتل هذا النوع من اللترانيم تكريماً وتجييداً للسيدة العذراء.

النوع الثالث من المناسبات:

هو ترتيل وألقان أسبوع الألام (الأم السيد المسيح) الذي يسبق عيد القيامة.

وهذه الألقان معروفة بنص الجملة الأولى من كل ترنيمة، وليس لها عنوان أو اصطلاح فنى مثل ترنيمة «توك نى تيجوم» ومعناها «لك للثرة وللجد والعزة والبركة إلى أبد آمين».

المترتلون:

تسمى فرقة اللترانيم فى الكنيسة «خورساً» وهذه كلمة يونانية معناها (فرقة المترتلون).

ويتكون الخورس من عدد من الشماسة بمن فيهم رئيس الشماسة والعريف.

(رئيس الشماسة): هو للقلاد والمسئول عن (الخورس) ويراعى فى اختيار رئيس الشماسة أن يكون متمماً بصوت جيد وأذن موسيقية حساسة، وذلك لأنه يقوم بقيادة باقى الشماسة فى المردات وللترانيم.

(الصريف أو المعظم): معظم العرفاء يكونون من مكثوفى البصر - وترجع هذه الفكرة إلى أيام الفراعنة - والعريف لا يرتبط بأعمال أخرى خارج الكنيسة، كما تعتمد عليه فرقة اللترانيم فى الكنيسة لما فى صوته من دقة ووضوح بالإضافة إلى ذاكرته القوية فى عدم نسيان الألقان.

أما باقى أفراد الخورس فهم عدد من الشماسة من أعمار مختلفة، وهم لخدمة الكنيسة ولخدمة اللترانيم والألقان،

يرتدون - أثناء الطقس - ملابس خاصة تميز هيتهم.

ويقف (الخورس) داخل الكنيسة فى صفين أحدهما فى الجهة القبلى، ويعرف «بالصف القبلى» ويقف الآخر فى الجهة البحرية ويعرف «بالصف البحرى»، ومعظم اللترانيم يرتلها الشماسة معاً، ولكن بعض الألقان ترتل بطريقة التبادل بين الصغين (القبلى والبحرى) وتسمى هذه الطريقة "Antiphonal singing" وقد ذكرت كتب التاريخ الموسيقى أن هذه الطريقة قديمة جداً وأخذتها الكنيسة الأوروبية عن الكنيسة الشرقية.

المؤلفون:

وجد الباحث أن معظم اللترانيم لم تعرف أسماء مؤلفيها، والصعب فى ذلك أن المؤلف كان يبارس هذا العمل ل مجرد خدمة الكنيسة والرب، إلا أن بعض اللترانيم كتب عليها اسم مؤلفيها ولكنها بالطبع قليلة.

المقامات:

قام الباحث بجمع كثير من التسجيلات للألقان القبطية من مصادر مختلفة كالأسطوانات والمترتلون وغير ذلك، واختار بعض النماذج من اللترانيم ودونها وحققها موسيقياً بطريقة فنية وذلك لدراستها وإظهار أهم الصفات فيها.

ومن خلال التحليل الموسيقى للنماذج السابقة يلاحظ أن هذه الألقان مبنية على المقامات الآتية:

(١) الراست. (٢) النبائى.

(٣) الميكاه. (٤) الجهاركاه.

(٥) المعجم. (٦) المفاق.

(٧) الكرد. (٨) الهزام.

(٩) الشورى. (١٠) السوزناك.

لاحظ الباحث أن تركيب الجملة الموسيقية يعتمد على أربع أو خمس

درجات موسيقية من المقام الذى لحدت منه ، ومن النادر جداً أن يزيد عدد الدرجات أو يقل عن ذلك. ولا توجد جملة واحدة مبنية على ثمانى درجات فى المقام الملحة منه.

الآلات والإيقاعات:

لا يستعمل فى الطقوس الكنسية القبطية سوى الناقوس والمثلث، ويرجع السبب فى ذلك إلى بعض آباء الكنيسة الذين كانوا يعتقدون أن استعمال أية آلات موسيقية أثناء الصلوات يقلل من درجة التركيز فى العبادة.

نظم الإيقاعات:

تعتبر الإيقاعات والموازين من العناصر الأساسية فى الموسيقى، وتبقيتها أثناء الصلوة والترتيل، ويتم ذلك بأداء حركات معينة من بعض أجزاء الجسم أو بالحزف على آلات موسيقية معينة.

ويقول فى ذلك راغب مفتاح:

«ثبت مع واقع الصور التى على الآثار المصرية أن الحركات التى يجرىها المعلم ميخائيل بيديه عند ترديده الألقان هى ذاتها الحركات التى كان يؤديها المرتلون والموسيقيون فى مصر الفرعونية».

أما باللمسة للتقاليد الشعرية والموسيقية فهى مكونة من أربع جمل شعوية، عبارة عن أربع جمل لحوية.

وفى نهاية هذا الباب يتكلم الباحث عن العلاقة بين الموسيقى القبطية والموسيقى الفرعونية، من حيث:

١ - الاعتماد على السمع والترديد... فالألقان القبطية قد نقلت إلينا عن طريق الذاكرة القوية للسمع والترديد من جيل إلى جيل.

٢ - يقول الفيلسوف الإسكندرى «فيلو» للملود سنة ٢٠م: «إن للجماعة الأولى من المسيحيين المصريين اقتبست أحياناً لعبادتها الجديدة من الأنغام المصرية القديمة، وقد وصف طريقة الترتيل التى تؤدى بأسلوبين:

(أ) الترتيل بين فرقتين ترد كل منهما على الأخرى.

(ب) أو بين مرثل منفرد ومجموعة من المرتلين... وهى الطريقة الفرعونية نفسها.

٣ - توجد عناصر ثقافية قبطية ترجع إلى الحضارة المصرية القديمة، مثل: تنظيم مواسم الزراعة ونظم الكهنة والشمامسة، والاتجاه إلى الشرق عند الصلاة، واستعمال البخور لدخل الكنيسة.

أما عن اللحن القبطى نفسه فلا يوجد شبهه له فى الألقان الأخرى التى عاصرته مثل اللحن البيزنطى أو غيره من الألقان.. وفى ذلك يقول راغب مفتاح: «الموسيقى القبطية ليست عربية ولا تركية ولا بيزنطية، إنها موسيقى مصرية صميمية».

وفى ختام هذا الباب يتولى الباحث: «إن الألقان والترانيم القبطية تراث موجود منذ القدم، وهى كنز ثمين وملك خاص للكنيسة القبطية، ولكن تقدير هذا الكنز لا يكفى أن نقوم بعبارات الاستحسان، إنما ينبى التقدير الصحيح على المعرفة، والتى تتطلب الدراسات والبحث فى كل من العناصر التاريخية والثقافية والموسيقية».

وفى الباب الرابع:

يقدم الباحث نماذج من التحريكات الموسيقية المختلفة، ويضع توصيات للحفاظ على هذا التراث العلى، مثل: تدوينه للأجيال القادمة بطرق تربوية وفنية، وجمع أعداد كبيرة من التسجيلات المختلفة، وتشكيل لجنة من الخبراء فى كل من الموسيقى واللغة والتاريخ، للاستمرار فى البحث والدراسة فى هذا الموضوع للوصول إلى قواعد وأسس ثابتة. ■

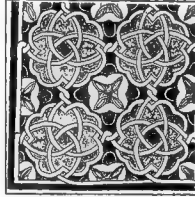


الخليقة ذاتها إلى الوجود. لأنه كما قال شكسبير: «لا يوجد عالم جامد حولنا، بل كل في حركته كمالك برزم».

ولا ينبغي لنا أن ندمش حين نقرأ في الدوراة أنه حينما بدأ الموسيقيون البحرانيون في الترتيل، أن مجد الرب ملأ بيت الرب، حتى إن الشعب لم يحتمل الوقوف أمام بهاء ذلك السجد، فلموسيقى قدرة فائقة على شق الحجاب بين العالم المادى والعالم الروحى. وقد رأيت بنفسى يهوديا اعتنق المسيحية، عن طريق الموسيقى الكنسية، دون أن يسمع كلمة واحدة عن الدين!

تكلم المحاضر بعد ذلك عن الموسيقى الشرقية، وشرح صعوبة تدوينها على الدونة الموسيقية الاعتيادية، ثم تحدث عن الموسيقى القبطية، فقال:

بعد أن خصصت شكايات عديدة لتبحث فى الموسيقى المصرية القديمة، أستطيع أن أعلن عن اكتشاف كنز فى ثمين، بعد تنقيب عميق، لأن العصر المصرى الأول يقع مدفوناً تحت قشرة



فنغ قدماء المصريين فى فن الموسيقى، فلما دخلت المسيحية مصر، وذهب ذلك الفن لخدمة هذا الدين، أنتج قديمو الكنيسة، ما لدينا اليوم من تراث فى من الأبحان الكنسية.

وفيما يلى: محاضرة ألقاها إرنست نيولاند سموت بإكسفورد بتاريخ ٢١ مايو سنة ١٩٣١ عن موسيقى الكنيسة القبطية:

دعوت الموسيقى بحق «الفن العالمى»، ودعيت أيضاً «الفن الإلهى». «هى ذلك الفن الذى - كما قال لنا كارليل - يقودنا إلى حافة العالم اللانهائى، ويدعنا للحظات أن نتأمل فيه». ووصفها برونج بأنها «وميض من الإرادة للكلانة وراء جميع القرائن».

وقبل أيضاً: «لست حقيقة، يمكن أن يدركها الإنسان، كذلك التى تأتى عن طريق الموسيقى».

تدهى الموسيقى، فى مدارسنا اليوم، أصفر اللون. ولى الواقع، إنها الفن، الذى من خلاله دعا الخالق العظيم

الأبحان القبطية

ملخص لمحاضرة ألقاها للموسيقار الإنجليزي إرنست نيولاند سموت الذى قام بتدوين الأبحان القبطية على نوتات موسيقية بجامعة أكسفورد بتاريخ ١٩٣١/٥ م.

أعد المحاضرة للنشر:
منير سامى

من الزخرفة العربية. فبعد اختراق هذه القشرة الخارجية، يظهر لنا العنصر المصري الحقيقي: فالموسيقى ليست عربية، وليست تركية، وليست يونانية، وإن ظهرت هذه العناصر فيها. ولا يشك أحد في كونها مصرية قديمة، كما أنها سامية، عظيمة، ذات تأثير عاطفي، جليلة، وعميقة الروحانية. لأن الفن الموسيقي لا يرجع فقط إلى بدء المسيحية، بل بدأ من تاريخ قديم.

فلن نرى أن الموسيقى قبلية، ونعلم أن القديس مرقس الإنجيلي كان أول بطريرك للكنيسة القبطية، وأن هناك سلسلة متصلة من البطارقة من يومه إلى الآن، لكن هذه الموسيقى القبطية لم تسلم على ورق، بل سلعت «شفوية»، حوالياً عشرين قرناً، بواسطة الموسيقيين العميان الذين رتلوا للقسّاس في الكنائس والكتائيات القبطية. وقد جمعتها ودرستها على الدولة المصرية فيما لا يقل عن سبعة مئلات مخام، أمل أن أعطي بعض أمثلة من ألحانها العظيمة التي يمكن مقارنتها بما أنتجه فطاح

الموسيقيين في تاريخ الموسيقى. فإذا لتأمل هذه الألحان، ينبغي لنا أن نراجع أنفسنا إن كنا نعتقد أن كل موسيقى عاطفية وعظيمة حقاً هي من إنتاج «الفن الحديث».

وموسيقى الكنيسة القبطية القديمة هذه واسعة جداً، فهي تحوى موسيقى القداس وأحياناً كثيرة لفصول الكنيسة المختلفة وأعيادها وتسابيحها، وبالرغم من أن هذه الموسيقى لم تدوّن على ورق، إلا أن ذاكرة الموسيقيين العميان الذين يرثونها تدعو إلى الدهشة، إذ إن أبسط خطأ في تلحين هذه الموسيقى - على اتساع مداها - يمكن كشفه بسرعة. فبقاء الموسيقى - بهذا الشكل الشفوي - لا يقل كثيراً عن كونه معجزة، إذ إن بعض ألحانها يبلغ درجة من التعقيد إلى الحد الذي يعجز أسامه «ملحن الأوبرا» من الطراز الأول، فكثير من هذه الألحان الطويلة، يستغرق في تلحينها حوالي عشرين دقيقة. ولدى صفحاتنا الموسيقى المدونة لمقطع واحد من كلمة

وفي محاضرة قصيرة كهذه لا أستطيع أن أعطي غير بعض قطع قصيرة من أشهر الألحان. ومع هذا، فإن هذه الأمثلة القليلة، سوف تفتح كل واحد، أن هذه الموسيقى التي تعتبر شرقية، هي ذات فن أقدم وأرفع، وأنها وإن كانت قديمة، لكنها «مافس حديث». فهذه الموسيقى، للقديمة والعظيمة، قد تضمنت في بعض الأحيان «الترافق» الحديث (هارموني) في النغم، إلا أن هذا الترافق، في أغلب الأحيان، ليس غير مناسب وحبيب، بل غير ممكن أيضاً، إذ إن إخساله إلى ألحانها يكرن تشويشاً مضمناً لجمالها.

عرض المحاضر بعد ذلك بعض قطع من الألحان الكنسية، مثل لحن «فاي آي تاي، أي لمن» من له أذن السمع فليسمع ما يقوله الروح للكنائس، رعلق على كل لحن على حدة، من حيث سموه وعمق تأكيده، وخطم أمطته بلحن بسيط هولحن «أمين، قائلا: ومما رأيكم في لحن أمين يتلى هكذا....!



توقع لحن طويل معجاز كثير التعقيد، خشية أن ينقل إلى أوروبا فلا يلحن تلحيناً حسناً وينقل قيمته، ولكن المعلم ميخائيل همس في أنه قال: «لا تخف يا أخي، فلا يحتمل أن يقدر أحد في أوروبا أن يلحن هذا اللحن»! ■

الكاتدرائية القبطية في القاهرة، الذي رتل الألحان الكنسية، ساعات متوالية، لأشهر عديدة، حينما كان يوقعها الأستاذ إرنست نيرولانده سميت في مصر. وما ذكره المحاضر في نهاية المحاضرة، أن أحد المصاعدين في هذا العمل طلب منه عدم

وقد أثنى المحاضر في نهاية المحاضرة، على الأستاذ راغب مفتاح، باعتباره أول من بدأ هذه البحوث الواسعة في الموسيقى القبطية في الشرق، كما أشاد بالجهود الجبارة التي بذلها المعلم ميخائيل، معلم الموسيقى الشهير في

ف

قضية الموسيقى القبطية قضية كبيرة ومشعبة، وتكتمل أمامي الموسيقى القبطية كأنها مصر التي تقع في موقع استراتيجي يحكم الجغرافيا والتاريخ. فهي بحكم الجغرافيا جزء من أفريقيا بل هي عقل وقلب القارة الأفريقية، في الوقت نفسه يحدها البحر الأحمر من الشرق والذي يربطها بالمنطقة العربية وآسيا، والبحر الأبيض من الشمال حيث يربطها بأوروبا، وتاريخياً هي ربط جدرى بين الحضارة المصرية الفرعونية القديمة ثم الحضارة القبطية، وبعدها الحضارة العربية.

وهكذا الموسيقى القبطية فهي الامتداد الفعلي للموسيقى الفرعونية القديمة، وهي المصب للموسيقى النبطية الإسلامية في مصر، إذ تنتمي لأب مصري قديم لكنها تشمل الوجدان العقيدى المسيحى الأرثوذكسى، وخرجت منها وجدانات الموسيقى العربية والموسيقى الإسلامية بعد ذلك. والمحل لمقامات الموسيقى القبطية سورى ذلك التشابه المهم مع

ماقبلها (الموسيقى الشعبية المصرية، وهي الفريكتور الحى الذى يربطنا بالحياة الدنيوية للفراغة)، ثم تشابه تلك المقامات مع مقامات الموسيقى العربية (الرافدة مع الاحتلال العثماني)، ومقامات القرآن الكريم والابتهالات، الإسلامية ومناسكها، مثل مقامات «النيانى»، و«المسكاه»، و«الجهاركاه»، و«الهزام»، و«النهارند»، هذه المقامات هي قاسم مشترك في كل الألون للموسيقى التي ذكرناها، ومن أقدمها الموسيقى القبطية التي تربط ما قبلها بما بعدها.

والحديث عن تراث الموسيقى القبطية هو حديث عن تراث حى شكلا ومضمونا، فهي ليست فقط صورا على حو لوحات المعابد القديمة وإنما على دراسات وأبحاثا تختلف حول نتائجها السماء والباحثون، ولكنها على المستوى الواقعي مضمون قائم يمتلك كل عناصر الحياة الإبداعية والقيم اليومية للمصاحبة

لعادات وتقاليدها الشعب القبطى في مصر، بل وفي أى مكان يتغرب فيه الأقباط في العالم، ولا شك أن ألبان القديس القبطى موجودة بمواصفاتها الكاملة ويتم لأزلا وترتيلها بلغتها القبطية الآن في كافة كنائس الاغتراب في بلاد المهجر، وهذا دليل على أصالة موسيقى هذه الكنائس، وذلك التراث الذى لم تصببه عوامل التحرية ولم يتأثر بأموال الاحتلال المختلفة سواء كان احتلالاً يهودياً أو يونانياً أو رومانياً أو عربياً!

فالألبان القبطية هي ذاتها الألبان الدينية الفرعونية القديمة، ولما جاءت البشارة المسيحية وعندما انتشرت العقيدة المسيحية عن طريق القديس مرقس الرسول جاءت تلك العقيدة في نصيرس فقط ولم تكن تصاحبها أية ألبان موسيقية، لذا قام المصريون معتنقو العقيدة الجديدة بأداء النصوص الجديدة بالألبان النبطية التي ورثوها عن آبائهم وأجدادهم المصريين القدماء، تلك الألبان المستمرة حتى الآن والتي يحد استمرارها

الموسيقى القبطية

عادل كامل

ناقد موسيقى

أولا إلى أصالة الشعب القبطي وإنتمائه الإيماني العميق لمسيحيته رغم ما حدث له من أهوال كى يتمسك على هذه العقيدة، ومع ذلك فإن الأمان الكنيسة من الأسباب القوية التى ساعدت للشعب القبطى على مدى الألفى عام التى عاشها ويعيشها حتى الآن، أقول إن الأمان الكنيسة من الأسباب النفسية التى شجعت على تقوية إنتماهه للكنيسة وتعمله للاضطهادات التى ألمت به منذ ارتباطه بالكنيسة القبطية والعقيدة المسيحية وحتى الآن، وذلك لأسباب عديدة من أهمها التأثير النفسى للموسيقى خاصة موسيقى تلك الألحان التى يرتلها القبطى للمسيحى طوال العام: الطقوس والشعائر والاحتفالات الدينية والصيامات التى تمثل أكثر من ٨٠ ٪ من زمن العام الواحد.

من هذا نرى مآل هذا التراث من تأثير على الإنسان، خاصة البسيط الذى يحس أغلب أيامه مرتبطاً بتلك الألحان: التى يسمعون من القداس، ثم يرددونها مع بيته

وألمه ثم يطعمها لأولاده، ولا شك أن وسائل التكنولوجيا الحديثة قد ساعدت كثيراً على انتشار تلك الموسيقى والألحان التى تتلح هديرًا نابعًا من النيل الأسمر الذى يشرها بين أمواجه على مدى طول وعرض وعمق الحضارة من قارة أفريقيا، وبالمنااسبة هناك قبيلة قديمة موجودة فى كينيا اكتشف أن هذه القبيلة تتحدث اللغة القبطية ويحفظ أبداؤها عديدا من الألحان القبطية، وإن دل هذا فإنه يدل على مدى التأثير الذى تركته حضارة الشعب القبطى - بما فى ذلك حضارة ألحان كنيستها على أبناء قارة أفريقيا!

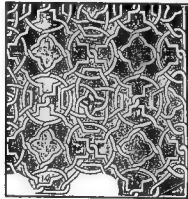
ومجرد التفكير فى قضية الموسيقى القبطية يدفعنا إلى التفكير مباشرة فى كيفية الحفاظ عليها من عوامل التعرية التى ذكرناها من قبل، وهذا لا بد وأن نتوقف أمام شخصية كان لها دورها الريادى والقيادى والحاسم فى الحفاظ على هذا التراث من عديد الموجات التى تعارل الإطاحة بأصل وأصول هذا التراث

إما عن جهل أو تجاهل للتاريخ، أو عن نغرات قمرية بدافع ما يسمى بالتطور، وقضايا التطوير ينشأ للتفكير فيها فقط عندما تتأكد أصولية وصحة التراث الذى بين أيدينا قبل التفكير قضايا التطوير، ويحسرنى هذا تجربة بيللا بارتوك، وسلمان كوراي الذين قاما بتسجيل التراث للفولكلورى الغذائى المجرى على مدى أكثر من عشرين عاماً من العمل المتواصل، ثم بعدهما فتحا الأبواب أمام قضايا التطوير، المهم أنهما نجحا فى تسجيل ذلك التراث بوسائل شديدة الليدائية قبل أن تطرأ عليه أية شوائب يمكن أن تغير من ملامحه الأساسية،

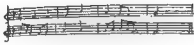
وبعدما قاموا بإعادة صياغته للأطفال، وإهتمت الدولة المجرية بأكملها بإنشاء هيئات ومؤسسات ومعاهد ومراكز للبحث العلمى للحفاظ على هذا التراث الموجود الآن فى موسوعات وكتب وتسجيلات مثل حضارة لها قيمتها الفنية والثقافية.

كل تلك الجهود قامت بمثلها تلك الشخصية القبطية فى مصر من أجل

بين التراث والمعاصرة



أعمال متواترة) من هذه لتجمل اللحنية
لحن : أريبا ميقلى، أى لحن الصابرة أو
صلب للمسيح أو لحن النفن .



ولا شك أن تحليلاً لهذا اللحن يتطلب
تماماً فى التدجيج اللغوية مع تحليلاً للحن
الأول مثلاً للسمفونية الأربعين للمؤلف
موتسارت، فهذا اللحن يقع أيضاً - رحمه
أعنان كثيرة - يقع فى ثمانى مازورات،
إذن هذا النظام الموسيقى الذى يتصور
البعض أنه إنجاز لوروى وقد حدث فى
أوروبا فى القرن الثامن عشر، هذا الإنجاز
حققه الأقباط بالفعل فى القرن الأولى!

والمحال لمقامات الموسيقى القبطية
سيكتشف للوهلة الأولى وجود مساحة أو
مسافة : ثلاث أرباع الصوت، فإن
الموسيقى الأوروبية والكثير من الموسيقى
للشرقية والقدية فى العالم يسيطر عليها
نوعان فقط من المساحات أو المسافات
الموسيقية، إما بعد موسيقى كامل والذى
نطلق عليه كلمة تون TONE أو مسالة
نصف البعد أو نصف التون SEMI
TONE ، أما تلك المسافة المختلفة لهما
بعد صوتى يقع ما بين الدرجة الصوتية
الكاملة والنصف درجة وهى ما نسميها
بمسافة ثلاثة أرباع التون THREE
QUARTER "OF" TONE ، نجد تلك
المسافة الموسيقية كعلامة مميزة
للموسيقى المصرية الشعبية القديمة،
والموسيقى الهندية الدينية والشعبية،
والموسيقى التركية العثمانية (والتي يطلق
عليها الموسيقى العربية) ثم موسيقى

والتي تحدثت عن الحزن الأسطوري
والواضح فى تلك الموسيقى والذى يشير
إلى حزن شديد له تأثيره العميق أثناء
ترتيلها.

لكن الناقد والمحل المتخصص
يستطيع أيضاً أن يضع أديداً على
إمكانات متعددة منه، إمكانات موسيقية
تشكل القيمة اللغوية والاعتبارية لتلك
الموسيقى، بل وتشكل قيمتها بالمقارنه
بالموسيقى التي نشأت معها ولم تستمر
حتى الآن بل فقدت استمراريتها، وإذا
فإن الاستمرارية التي تصاحب الموسيقى
القطبية هي نقطة فى صالحها لأنها لم
تتأثر بشئ أنواع للموسيقى التي وفدت
من خارجها، لم تتأثر بالموسيقى اليهودية
أو الأوروبية (اليونانية والبيزنطية
والرومانية) ولم تتأثر حتى الآن
بالمؤثرات الأوروبية المعاصرة التي
ميزت ملامح عديدة من الموسيقىات
الموجودة فى المنطقة.

والأشياء المميزة فى الموسيقى
القطبية تميز أبحاثاً متعددة، لكننا نشير
هنا فقط إلى بعض تلك الملامح التي تميز
تلك الموسيقى، فبالإضافة إلى المقامات
المتنوعة نجد تلك الإيقاعات المختلفة
والتي وجدناها بعد ذلك فى الموسيقى
الأوروبية مثل الإيقاع الثلاثى والإيقاع
للثلاثى، إيقاع 3/4، ثم الإيقاع الثلاثى
3/8، ثم الإيقاعات غير منتظمة، مثل
إيقاع 5/8، نجد تلك الإيقاعات فى
الألحان المختلفة مثل ألحان : ابوزور لحن
«ألى القزبان» وألحان كثيرة ومتنوعة.

هذا من حيث الإيقاع ؟ أما من حيث
القيمة أو الجملة اللحنية، فإن هناك جملاً
موسيقية متكاملة التركيب، وكان أحد
مؤلفى عصر النهضة الموسيقية (ابتداء
من باخ وموتسارت حتى بيهوفن) قد
قام بتأليف تلك الجملة الموسيقية ! هناك
جمل موسيقية مكونة من ثمانى
مازورات، (تلك الجملة نجدناها شائعة فى

الحفاظ على هذا التراث، هي شخصية
مفتاح (٩٥ عاماً) - أصلاه الله الصحة
والعافية - ذلك الرجل الذى بذل عمره
كله رامياً متفرضاً لجمع هذا التراث
والنقا عنده، ذلك الدفاع المستميت الذى
يمثل دفاعاً عن حضارة تهم محصر
بأكملها، مصر التاريخ والأصالة، دفاعاً
عن حضارة تهم الكنيسة التي أرجحت
فيه العقيدة القوية التي دعمت دفاعاته
الدائمة لأكثر من سبعين عاماً، ونحن لسنا
فى مجال تقديم قصة حياة هذا الرجل
العظيم فى هذه المقالة، لكننا فقط نشير
إلى نضاله الدائم من أجل الحفاظ على
هذا التراث واستخدام الخبراء العالميين
لتحسينه وإلقاء المحاضرات حوله فى
مصر، ثم وقوفه دائماً أمام الأخطاء التي
تقع فى حقيقته حتى على أيدي
المتخصصين ! إن الفنان العلامة راغب
مفتاح هو الحافظ المنيع وهو سور الصين
العظيم للحفاظ على هذا التراث الذى
أمكنه جمعه على مئات الأشرطة، حتى
يكون نبراساً ومثلاً أمام كافة الأجيال
وأمام المؤرخين والطباء والمبدعين،
يحملوا منه كسفهما وشاحون، يرتلونه
ويرتونه بشرط أساسى هو عدم المساس
بأسرله اللحنية والموسيقية.

ولاشك أن القيمة الفنية الموجودة فى
الموسيقى القبطية ليست فقط فى
استمراريتها للموسيقى الدينية الفرعونية
القديمة وليس فقط باستمراريتها فى
الموسيقى العربية أو الموسيقى الإسلامية
لكن هناك العديد من القيم المهمة التي
تتبع من الموسيقى القبطية لانتقل أهميتها
عن مثيلتها التاريخية والجغرافية، قيم
فنية تكمن فيها وتتشع منها، قيم هي
الدليل لى على الحياة الكاملة والمنتشرة
فى ألبانها المختلفة سواء الألحان المتفائلة
(ويسمونها الألحان الفراقى أى التي تنثر
السعادة وتشعها) والألحان المشائمة
العزينة والتي تسيطر على الكثير منها،

ألمان القرآن الكريم والموسيقى الاحتفالية الإسلامية.

نجد أيضاً في الألحان القبطية تلك السمات الأرابيسكية الموجودة في أغلب ألحانها، فكل لحن على حدة، وأثناء أدائه وإذا استمعنا إليه من أحد المرتلين الجيدين نجد فيه تلك الزخارف الرائعة والتي تحيط بمثل ذلك للحن، والتي يسميها المتخصصون «العرب» بضم حرف العين وفتح الراء - تلك المصرب هي من الخصائص الرئيسية التي شأدها واستمعنا إليها بعد ذلك في الموسيقى الفرقة المختلفة، ولا شك أن مثل تلك المصرب من السمات التي تؤكد خصوصية ملاح الموسيقى القبطية.

ومع كافة الملامح أو السمات التي أشرنا إليها فهناك مزية مهمة يمكن أن نصنف بها (جديداً) تلك الموسيقى ألا وهي إمكانية التعامل مع ألحانها بروح الحضارة الموسيقية الأوروبية التي عن طريقها قدمت أوروبا للعالم ما يسمى بالبناء الموسيقي المتكامل، والذي يقصد به عمل بنايات معمارية فوق اللحن الأساسي الذي يمثل أساس البناء معمارياً تقوم فوقه تلك البنائيات التي تعتمد على العلوم الموسيقية في البناء مثل الصياغة الأفقية والمسماة بالصياغة الهوليفونية POLYPHONIC والصياغة الرأسية والتي تسمى بالصياغة الهارمونية HARMONIC وكلا الأسلوبين تم استخدامهما في عمل مؤلفات موسيقية معقدة ومستوحاة من الألحان القبطية التي يمكن التعامل معها بكافة إمكانيات البناء الموسيقي الأوروبي، تلك الإمكانيات التي أصبحت «عالمية» بحكم انتشارها وشيوعها في شتى أنحاء العالم المتحضر والذي تبعد فيه ما يسمى بالمؤلفات الموسيقية المبداية على قلوب استقرت في عالم الحضارة الموسيقية في القرون الخمسة الأخيرة، مثل المؤلفات:

السيمفونية والكونشرتو، الأورتروريو الديني، والأوبرا الدينية، وأعمال الآلات الموسيقية المنفردة مثل مؤلفات السوناتا والتانجات والتلاتيات، وأعمال موسيقى الحجرة وغيرها.

يجرنا هذا إلى كيفية الاستفادة من تراث الألحان والموسيقى الذي تتركه الكنيسة القبطية الأرثوذكسية المصرية.

وقبل التعرض للاستفادة من ألحان وتراث الكنيسة، هناك ملاحظة واجبة الذكر حول الآلات الموسيقية وقيمة أو حمية استخدامها في الأداء الترتيلي، ولا ننكر أن قضية الآلات الموسيقية بالكنيسة شغلت ولم تزل تشغل الكليرون من المهتمين بهذه الألحان والموسيقى وأنشأ أنشأ واحد من هؤلاء، ولا شك إن ارتباطاً في الطفولة والصبا بمدارس الأحد (مدارس التربية الكنسية) والتماني إلى عائلة متدينة قد ساهم في اقتناعي من قضية الموسيقى القبطية ولا ننسى تلك الآلات التي كانت تشدنا أصلاً في الدخول إلى صلاة القديس الإلهي الكبير خاصة ومنها الف (لناقوس) والمثلث (التريانتو)، ورغم وجود آلات متعددة في الكتاب المقدس (المعهد القديم) حول الآلات الموسيقية (سبحوه بالزمار والناقوس)، رغم وجود هذه الآلات إلا أن الآراء العلمية قد اختلفت حول وجود الآلات، ويقول لنا أستاذنا راجب مفتاح: إن الموسيقى القبطية هي موسيقى «موسوتية» أي موسيقى تؤدى بدون آلات، مثلها مثل التراتيل «الأكابيللا» وهي التراتيل التي ظهرت في العصور الوسطى بالكنيسة الكاثوليكية الأوروبية. وتؤدى بدون آلات موسيقية، واسم هذه للزعية من التريانتو تنبئ عن نوعها لأن كلمة «أكابيللا» أي «الخاصة بالكنيسة للصغيرة».

من هنا أتصور وجهة أستاذنا في أن تراث الكنيسة وألحانها لابد وأن تؤدى

مناخ روحاني وقور، بعيداً عن المنجيج الآتي، وله أسباب كثيرة في هذه القضية.

أقول إن لتسجيلات الرائعة والتراث العظيم الذي جمعه هذا الأستاذ الكبير ينلى علينا للتفكير - علمياً - في قضية الآلات ودورها من عمده داخل الكنيسة، ولابد وأن نذكر أيضاً أن هناك أسباباً وإثباتات كثيرة تؤيد وجهة نظر مفتاح في انتفاء قيمة الآلات الموسيقية، ولكن البحث التاريخي والعلمي يمكننا من التعمق في الحصول على الأسانيد الثابتة والتي ستفيد تدوير هذه النقطة التي تروجه بعضاً من الغموض بعيداً عن الاجتهاد الشخصي.

يبقى لنا أن نضع أيدنا فوق أهمية هذا التراث وكيف يمكن أن تتحول هذه الاهتمامات من أحلام إلى واقع نستفيد به، فمما لا شك فيه أن تراثاً عظيماً مثل هذا التراث يظل وسيظل هماً كبيراً لا يقل عن أي أثر من آثار مصر الفرعونية بل هو أبهى لها. أتصور أن هناك بعض الوسائل التي يمكننا أن نرى بها هذا التراث من وجهة نظر أخرى مرتبطة بالعلم والتحليل والبحث التاريخي والبحث العلمي، ومرتبطة أيضاً بتكنولوجيا العصر هذه الوسائل أو تلك، أوجها فيما يلي:

* تشجيع المؤلفين الموسيقيين COMPOSERS على الاستلham من هذا التراث في أعمال موسيقية ترتبط قلوبها بتقاليد التأليف الموسيقي العالمي، مثل الأعمال الكورالية الكبيرة والسيمفونية. ودور المؤلف الموسيقي هنا هو - بعد استماعه لهذا التراث - المنقب الفعلي والمعماري الحقيقي في عمل بنايات شائعة تعمل رائحة وعبق وعمق وروح للموسيقى القبطية. وأتصور أن الفنان المصري هو القادر على ذلك، ولا أنكر أن أي فنان عالمي يمكنه عمل بنايات على الموسيقى القبطية وقد حدث ذلك من قبل

عندما قام المؤلف الموسيقي الإنجليزي «نورلاند سميث»، والذي استقدمه راعب مفتاح في نهاية الثلاثينيات على نفقته الشخصية كي يقوم بأرل محاولة لتدوين الموسيقى القبطية لا أنكر قام بتأليف موسيقى كلاسيكي يعتمد على أحد الألحان القبطية، لكنني أتصور أن الفنان المصري والتبطيني قادر على نقل إحساسه الجارف المستلهم بروح هذا التراث عن أي فنان آخر، لماذا؟

.. لأن إحساس الفنان الأوروبي إحساس قاصر على روح الموسيقى الأوروبية التي تختلف جذرياً عن الموسيقى الشرقية سواء موسيقى الشرق البعيد أو شرقاً الأوسط، ولا جدال في أن خوالص الموسيقى الشرقية والتي تمتلئ بالزخارف ومساغات ثلاثة أرباع النون تمثل اختلافاً شديداً .

* لستمع للقداس القبطي سيكشف وجود ثلاثة أنواع من التراثات: اللوح الأول: هو التراث الفردي (الصور)، والتراث الثاني (صوتان معاً نراهما في ترديد اللحن بالمشاركة بين الكاهن ومعاذه والمسيح بالصلب، أو العريف إذا كان كليفاً)، ثم التراث الجماعي الذي يؤديه الخووس المكون من مجموعة الشماسية (الخووس) أو مجموع الخووس المكون من الشعب الذي يشارك مشاركة أساسية في أداء القداس.. إن هذا الشكل يمثل عملاً تشارك فيه ثلاثة أعمدة.. هي الكاهن والخووس الشماس والخووس الشعبى، لذا فإنه يمكن للموسيقى الدارس لطرم التأليف الموسيقي أن يكتب أعمالاً دينية قبطية يستخدم فيها هذه الإمكانيات الموجودة بالفعل، أعمال

مائل مؤلفات الكائنات والأوتارويو والريكيوم العالمية.

* والحديث عن التراث الجماعي يدفعنا إلى الاعتماد بما يسمى بالخووس النسائي WOMEN'S CHOIR لدخل الكنيسة، ولا أعقد أن هناك نصوصاً في الكتاب المقدس تمنع وجود الخووس النسائي بدليل أن للمرأة في الكنيسة تشارك مشاركة قبطية في التراث، يضاف إلى ذلك جمال وروعة طبيعة الصوت الأنثوي ملائكة على خريطة اللحن الأصلي من الألحان الكنسية. ويمكن استغلال طبيعة الأصوات النسائية والتي يتم تقسيمها في العالم إلى ثلاث طبقات صوتية هي: الطبقة العادية So-prano، والطبقة المتوسطة Mezzo So-prano والطبقة الغليظة Alto. فياستغل هذه الطبقات الثلاث يمكن أن نلحظ على الخووس النسائي وبمعالجة موسيقية أي باعادة كتابة الألحان في أسلوب عالمي يمكننا من الاستمتاع بأجمل وأعلى الأصوات النسائية بالكنيسة.

* لا شك أن تطويع الألحان القبطية وانتشار فرق الخووس بالكنائس المختلفة يمثل ظاهرة إيجابية للحفاظ على التراث للموسيقى القبطية، لأن مثل هذه الفرق ستقوم بحفظ هذا التراث وتسليمه إلى الأجيال التالية، وهذه الطريقة تسمى بأسلوب التواتر أي انتقال التراث عن طريق الشفاعة أو التحفيظ، وهي الطريقة التي بواسطتها انتقل إلينا التراث منذ آلاف السنين. ولاشك أن تسجيل التراث بالذقوة الموسيقية يعد وثيقة تاريخية في الحفاظ على التراث، لكنها لن تكون الوحيدة في انتقاله من جيل إلى جيل،

لأن طبيعة الموسيقى القبطية تختلف عن طبع الأعمال القدونية في العالم كله!

طبيعة موسيقانا القبطية هي ذاتها طبيعة الموسيقى الشعبية في أي مكان له تراث فولكلوري قديم، والتدوين بالنوتة الموسيقية هو تسجيل فقط للقياسات الزمنية أو مساحات الأصوات، لكن مثل هذه الموسيقى لها أسلوبها في الأداء بما في ذلك التفاصيل الصغيرة والدقيقة التي لا يمكن تدوينها لتفخروها من أداء شخص إلى أداء شخص آخر، وهذه قضية تطبق مثلاً على الغناء الشرقي، فلا يمكن مثلاً أن تدون إحدى أغنيات أم كلثوم وعن طريق النوتة الصونية تتمكن مطربة أخرى لم تسمع أغنية أم كلثوم أن تعتمد فقط على النوتة، مسألة شديدة التعقيد والمساوية!

* ثم أخيراً... فإن انتشار الألحان القبطية يساعد على اشتراك فرق الخووس القبطية في المسابقات والمهرجانات العالمية مثل المهرجان الشهير في ألمانيا Musica Sacra Inter National ففي مثل هذا المهرجان يشاهد العالم كله وعلى الهواء من خلال القنوات الفضائية والأقمار الصناعية الفرق الدينية المختلفة.

وأتصور أن الموسيقى القبطية ذات الشخصية والسلام المتميزة تستطيع أن تجد لها مكاناً على خريطة مثل هذا المهرجان، وبالتالي يعرف العالم واحدة من دعائم الحضارة القبطية وهي إحدى الحضارات المهمة في حياة مصر عبر الزمن الأسطوري منذ آلاف السنين وحتى الآن.. وفي المستقبل... ■



لوتفي للفتان : حلى التوتى - زيت على قماش ١٩٩٢
ثفت للفتان الأحمر

مقدمة المقابلة مع راغب مصطفى

الموسيقى القبطية هي إحدى الفنون القومية المصرية لأنها أولا: تعبر عن التواصل والاستمرارية الحضارية للموسيقى المصرية القديمة التي استفادت منها الكنيسة القبطية في وضع أغانها والموسيقى الخاصة بصلواتها. وثانياً: لأنها موسيقى الكنيسة المصرية، هذا الكيان الشعبي الذي حافظ على استقلاله وخصوصيته المصرية على مر العصور. والموسيقى القبطية من الفنون التقليدية التي نقلت إلينا بالتواتر من جيل إلى جيل، وحفاظاً على هذه الموسيقى من الاندثار كان لابد من تسجيل هذه الموسيقى تسجيلًا علميًا ومنهجياً من خلال تدوينها على نوتات موسيقية وتسجيلات صوتية. كانت هذه هي فكرة الأستاذ راغب حبشى مفتاح الأستاذ الحالي للألحان بمعهد الدراسات القبطية، في عام ١٩٢٧ من هذا القرن. لقد بذل الأستاذ راغب في هذا المجال من عام ١٩٢٧ من هذا القرن وحتى الآن - الجهد والمال من أجل المحافظة على هذه الألحان العريقة، كما لا يفوتنا أن نذكر شخصين ساعدوا الأستاذ راغب في هذا المجال، هما: المعلم ميخائيل جرجس البتانولى كبير مرتلي الكنيسة القبطية والمتوفى عام ١٩٥٧، والذي دَوَّن من خلاله هذه الألحان. الأستاذ نيولاند سميث الأستاذ بالأكاديمية الموسيقية بلندن، وهو الذي قام بتدوين هذه الألحان على النوتات الموسيقية والإشراف على تسجيلاتها الصوتية.

راغب مصطفى مفتاح :

الموسيقى القبطية

أعد المقابلة

فهمى فؤاد

الآن فالكلمة القبطية نستعين بالمكفوفين كمرتلين.

● نرجو أن تشرح لنا ماهي الأسباب التي دفعتك إلى تسجيل هذا التراث القبطي على آلات موسيقية وتسجيلات صوتية؟ وكيف تمت هذه التجربة؟

● الأبحان القبطية آلت إلينا بالتواتر من جيل إلى جيل، في استخدام كانت «الحالة الاجتماعية تسمح بهذا التواتر إذ إن جميع المناسبات الاجتماعية كانت تقال فيها الأبحان القبطية الأصلية. أما الآن فالحالة الاجتماعية تغيرت تماماً لوجود أدوات حديثة (مثل التلفزيون، والراديو، والفرسج، والسينما). فأصبحت إمكانية التواتر وتعليم الأبحان ضعيفة من جيل إلى جيل، وأصبح هناك ضرورة حتمية للحفاظ على هذا الفن المريق من خلال تسجيلات صوتية ومستندلة (نوتات موسيقية) لمثلها من الأندثار للأجيال القادمة بطريقة علمية ومنهجية. ففي عام ١٩٢٧ سافرت إلى إنجلترا وبعد بحث دقيق توصلت إلى الأستاذ أرنست نيولاند سمث (الأستاذ بالأكاديمية الموسيقية الملكية بلندن، وهو مؤلف موسيقى واسمه مدون في جميع الموسوعات) واتفقنا على ذلك بعقد يلص على أن يكون سفره وحضوره إلى مصر وبالمكس وأقامته وإضافته وأتباعه على نفقتي الخاصة على أن معنى سبعة أشهر من كل سنة من أول أكتوبر إلى نهاية أبريل في مصر لتدوين للموسيقى القبطية على نوتات موسيقية، واستمر هذا العمل من عام ١٩٢٨ إلى عام ١٩٣٦.

وقد جمعت كل المرتلين المشهورين من جميع أنحاء البلاد، وبعد عدة لقاءات عملية مع كل واحد منهم وقع الاختيار على المرتل (المعلم) ميخائيل جرجس البتانوني (وهو رئيس مرتلي للكاتدرائية المرقسية الكبرى في كلوت بك في هذا

الوقت) ليكون هو المصدر الأساسي لتسجيل هذه الأبحان، وذلك لجمال صوته ودفقة أدائه مما «كن الأستاذ سمث من التدوين بطريقة دقيقة.

وكان من الممتع أن يعلو المعلم ميخائيل على الأستاذ نيولاند سمث مقطعاً من اللحن فيدونه ويعد قراءته على المعلم ميخائيل، وهكذا أمكننا تسجيل أول عمل وهو مردات «القدس اللياسيلي» (أحد القدسات الثلاثة الشهيرة للكنيسة القبطية) الذي قام بإعادة تدوينه ثلاث مرات حتى تمكن من أن يسجل هذا القداس بكل دقة وكمال.

وبهذه الطريقة أتم الأستاذ نيولاند سمث ستة عشر مجلداً في السبعة المذكورة تشمل كل طقوس الكنيسة القبطية.

وفي عام ١٩٤٠ كرت خورسا (فرقة مرتلين) من طلبة الإكليريكية (الإكليريكية هي المعهد العلمي الملحق به تخريج رجال الدين) من موهوبي الصوت، وخورسين: أحدهما لطلبة الجامعة، والثاني للطلابات.

وفي عام ١٩٤٥ أتمت مركزاً لتعليم الأبحان للمسلمين والشمامسة في وسط القاهرة، وأسند التدريس فيه إلى المعلم ميخائيل.

ثم دعوت للموسيقية المجرية مارجريت توت، إحدى تلميذات الفنان الكبير بيلا بارتوك (الذي يطلق عليه بيتوهوفن القرن العشرين) لوضع «الحل» الموسيقية للأبحان التي سجلها أرنست نيولاند سمث.

● من حديث حضرتك... تبين لي أن المعلم ميخائيل جرجس البتانوني، كبير مرتلي الكنيسة المرقسية، كان له دور كبير في تسجيل هذه الأبحان بطريقة دقيقة.. فهل يمكن أن تحدثنا عن هذا الرجل؟

● لقد عاش هذا الأستاذ العظيم الضرير قريباً منى لمدة ثلاثين عاماً، ويهملي جداً أن أجعل للتاريخ أنه تمكن بحبقرته الفنية الفارقة أن يؤدي للموسيقى القبطية خدمة نجل عن الوصف. لأنه من بين أفراد جيله يعتبر أكثرهم استيعابه للأبحان القبطية على اختلافها، وقد كان هو الواسطة في تسليم الأبحان إلينا.

ف عندما جاء إلى مصر نيولاند سمث جمعت له كل المرتلين المشهورين ليختار أفضلهم ليدون منهم، وكان نيولاند سمث يستدري لأنه وجد أغلب المرتلين يؤدون الأبحان بطريقة غير واضحة وأن أصواتهم بها الكثير من التشاثر. إلى أن قدمت له المعلم ميخائيل جرجس البتانوني فقال لي سمث: إن هذا الرجل هو أفضلهم جميعاً وإن له صوتاً جميلاً ويمكن أن أدون منه بكل دقة ووضوح.

● هل الموسيقى القبطية يناسبها التسجيل على الآلات الموسيقية؟

● الواقع إن موسيقانا القبطية صوتية بحدة ولدت آتية، والكنيسة القبطية تميل إلى أداء لحناتها بالصوت البشري.

هل تعلم حضرتك أن الحجرة البشري هي أعظم آلة موسيقية؟ وهذا رأي كافة علماء الموسيقى.

● تعلم أن حضرتك مجهودات كبيرة في نشر هذا التراث القبطي العريق عالمياً...

● نعم ففي عام ١٩٣١ سافرت إلى إنجلترا مع الأستاذ أرنست نيولاند سمث وأقيمت ثلاث محاضرات في أكسفورد وكمبرج ولندن، واشترك معي فيها سمث وكان لهذه المحاضرات دور كبير انعكس صداه على الجرائد الكبرى مثل oxford, magazines Times, Daily Telegraph post

وفي سنة ١٩٣٢ دعت الحكومة المصرية إلى عقد مؤتمر موسيقى درلى لدراسة الموسيقى الشرقية وتحمينها ، وكنت عضواً في هذا المؤتمر، فكان من بين موضوعات الدراسة موضوع الموسيقى القبطية وقد جاءت إلى هذا المؤتمر فرق موسيقية مختلفة تمثلت فيها أنواع الألحان والأغاني المصرية الشعبية .

كان هذا المؤتمر يضم ثلاثين عالماً في الموسيقى من جامعات أوروبا . وقد أسست هذا الوفد قداساً قبطياً في كنيسة المطقة ، ثم عقدت لهم عدة

جلسات في بيتي بالهرم لدراسة الموسيقى القبطية، وبعد ذلك قرر المؤتمر تسجيل بعض الألحان وبعض فقرات من القداس على أسطوانات تصدرها شركة جرامافون .

وفي عام ١٩٨٩ دعيت لإذاعة برلين لزيارة ألمانيا وتسجيل بعض قطع من الألحان القبطية .

وفي عام ١٩٩٢ أهديت كل إنتاجي إلي مكتبة الكونجرس بواشنطن وذلك لحفظها على مدى الأجيال بالوسائل التكنولوجية الحديثة .

● ما هي التوصيات التي توصى بها لنشر هذا التراث والاستفادة منه .. ؟

«الموسيقى القبطية واحدة من الفنون القومية المصرية الأصيلة، وهي موسيقى شعبية وجذورها مصرية عريقة، لذا فإن واجب المصريين جميعاً الحفاظ على هذا التراث القيم .

لذلك أوصي بأن يكون لهذا الفن كرسى في الجامعة لتقنين هذا الفن الجميل، ووضعه في أسس علمية ومنهجية، ونشره والاستفادة منه الاستفادة القصوى . ■

فا

لم تمت أيها الخالد فيروك
الكبيرة وقوتك الجبة ستظلان
كالنبتين معنا إلى ما شاء الله .

يا ابن الفراشة أنت كنهز الليل في
فيضانه حينما كانت تغمر مياهه الوادي
بأسره ، لقد عمت تعاليمك البلاد من
أقصاها إلى أقصاها ، وأنت فيها كلها أثر
تالد كالأهرام التي تطل على العصور
كلها ولا تتزعزع ...

والحنانك يردد الوادي صداها منذ
آلاف السنين . قد حفظتها لنا في جويل كله
تغيير وتبدل . يا من فيك شبه كبير من
أبي الهول ، هأنث رابض بيننا ومستظل
المعلم الأول .

لقد انطلقت أيها القلب الكبير من هذا
الحيز الضيق إلى عالم الكون بأسره
لتكون من المرحون للنفوس قدس
الأقداس التي يذوق النعم للوحد منها كل
ما على الأرض من أحنان مهما كانت
روحانياتها . لننعم ولننعم ، فالتقديسون
يزيدون في وجهك : يارب عوض من له
تعب في ملكوت السموات .

أنت الآن تتحدث مع ديدموس
حديث الزمالة وينصت أناسيوس إلى
حديثكما ، يامن استغارت بكما الكنيسة .

لقد ولد هذا العالم الفذ والفنان
العقري لولد مقتدر محب للألحان (كان
يجود منها الكثير واسلم^(١) بعضها من
العلامة الراهب بطرس مفتاح الذي نتيج
سنة ١٨٧٥م ، وكان يجود الألحان كلها) ،
نشأ في بيئة طيبة ، وكان في صباه يبصر
قليلا ، وأدرك والده ما فيه من مواهب
فنية غزيرة فسلمه إلى الكنيسة ليتعلم
الألحان ولم يدخل عليه في سبيل ذلك

المعلم

ميخائيل جرجس

البثانوي

بمال ، وسرعان ما احتضنه الأنبا كيرلس
الخامس الذي كان أيضا يجود الألحان ،
ولولا كل عناية وأشرف على تعليمه
بنفسه ، وكان بعض كبار المرتلين يخلون
ببعض ألحانهم الكبيرة ، فكان الأنبا
كيرلس يخفي المعلم ميخائيل تحت
«الكنية» ويطلب منهم أن يسموه تلك
الألحان ويردها مراراً ، وهو بقوة ذاكرته
المعجوبة وغريزته الفنية كان يحفظها
بسرعة .

وأستأذه المرتلان مرقس وأرمانيوس
هما من تلامذة المعلم تكلا (القس تكلا
فيما بعد) معلم ، ككتاب ، البطريركية قبل
إنشاء مدرسة الأقباط الكبرى . يتعلم فيه
أولاد الكراه . رأى الأنبا كيرلس الرابع -
أبو الإصلاح - أن حالة الألحان في وقته
قد تدهورت ، وكان المعلم تكلا فنانا من
طراز ممتاز ، جدا ، فكلنه الأنبا كيرلس
الرابع بتدعيم حالة الألحان كلها وأضاف
إليها بمحض من أحنان الروم الجميلة ،
واختار سبعة من كبار الموهوبين وركز
تعليمه فيهم حتى صاروا أئمة في الفن

معلم الأجيبال

بقلم :

راغب مفتاح

الكنسي، منهم المذكوران مرقس وأرمانيوس معلم ميخائيل.

توسعت للمعلم ميخائيل كل الظروف الرومانية من مداخل العلم والفن الكنسي، كما اجتمعت فيه كل المواهب الموسيقية. لم تكن فقط لأنه موسيقية حساسة بل وكان توقيمه موسيقياً مضبوطاً أي يؤدي صوته النغمة وأيضاً صحيحاً دقيقاً بغير نفاذ، وكان أيضاً صوته جميلاً موهوباً نوعه، (بريئون) أي اللوح الذي يوافق الموسيقى الكنسية، وكان أيضاً مؤلفاً موسيقياً موهوباً يمكنه أن يؤلف أحياناً ونفحات في يسر وسهولة.

أية واحدة من هذه المواهب كانت كافية لأن تجعل منه فلاناً كبيراً، والحق كان بينهم فلان عبقري عالمي لم نعرفه ولم نعرفه حقه كما لم يعرف العالم من قبل عظمة الكثيرين من كبار الفنانين في وقتهم.

وما إن بلغ التاسعة عشرة من عمره حتى كان قد استوعب الأبحاث وأملها زمامها، وظل قابضاً على زمامها إلى النفس الأخير من حياته الطويلة، وهكذا ارتقى إلى منصب كبير المرتلين في الكاتدرائية المرقسية في تلك السن المبكرة، وإلى منصب الأستاذ الأول للأبحاث في المدرسة الإكليريكية. ولم يقمعه هذا عن الاستزادة من الفن، فلم يتوان عند سلوح الفرض عن التخصيل والتجريب مع كبار مرتلي القاهرة خصوصاً بعد انتقال مرقس وأرمانيوس، وكذا وأصل البحث عن أبحاث غير موجودة بالقاهرة فاستحضر لها جميلاً من السويدا (ابنليك أول).

وأكثر منذ خمس سنوات أن كنا بالإسكندرية وسمع المعلم ميخائيل من أحد مرتلي الزميل الأول مرثياً صغيراً لم يكن قد استلمه منه، فقال على الفور بشغف: ما هذا؟ أريد أن أسمع مرة أخرى، واستوعبه بسهولة.

ابتدأ عملي معه في شتاء ١٩٢٨ حيث كنت قد أحضرت الفنان العالمي الأستاذ نيولاند سمث لتدوين ألحان الكنيسة القبطية بالترتيل للصوتية، وكان المفروض في ذلك الوقت يشيرون عن المعلم ميخائيل أنه يغير في الأبحاث فخشيت إحضاره، واستدعيت الكثير من المرتلين من مصر ومن أنحاء البلاد، استمع إليهم نيولاند سمث فذرة وبعدما قال: أرجو أن تعطيني من هذا الاتفاق وتغني الشروط المعقودة ببدا، لأنه لا يمكنني أن أؤدي هذا العمل بدقة إذ إن أصواتهم غير واضحة وفيها الكثير من النشاز. فأحضرت المعلم ميخائيل الذي أنقذ الموقف في الحال. ومازالت أتذكر تلك اللحظة الحاسمة في تاريخ ألحان الكنيسة كما لو كانت ماثلة أمامي الآن. كنا على ظهر ذهبية جميلة بقصر النوبارة، يجري نهر النيل من تحتنا في هدوء تحوطه اللبائن للضرورة من كل ناحية. حضر المعلم ميخائيل لملأ فلان عظيم أمام فلان عظيم. طلبت إليه أن يسمع نيولاند سمث لحناً يشعر أنه عريق جداً في طابع الكنيسة.. فأدى ذلك النغم الجميل لسبت الفرح «من له أذن للسمع فليسمع ما يقوله الروح للكنائس» وفي الحال قال الأستاذ نيولاند سمث قد فهمت بوضوح ما يقول، ويمكنني أن أؤدي هذا الواجب بدقة. وابتدأ العمل صباحاً ومساءً لمدة تسع سنوات في ركن هادئ ولكنه كان خفية اللحن.

أدرك المعلم ميخائيل في عمق أهمية هذا العمل بالنسبة للتراث الفني كله فانكتب عليه بكل حواسه ووجداته وكان يغمثه على أي عمل آخر من واجباته ومسؤولياته الكثيرة، حتى إنه في شتاء ١٩٣٠ استأنم الأمر عمل ترميم للذهبية التي كنا مقيمين بها فاضطربنا أن نجتمع محللتنا ونقوم في الحال إلى العزبة حيث كان المرحوم ولدي قد بنى «قلاً» جديدة

فأقمنا فيها وظللنا نعمل في عزلة تامة مدة ثلاثة أشهر ترك المعلم ميخائيل فيها بيته وواجباته في الكنيسة والمدرسة الإكليريكية والجمعيات، وكان شديد الهمة لدرجة أن الأستاذ نيولاند سمث شعر أن المعلم يضغط عليه في العمل، فأحتج قائلاً: إن الفنان يجب أن يترك ليعمل بلا ضغط، فهذا الضغط لا يهين له الجو للفن الملأ لعمله. ولا أنسى كيف كان المعلم ميخائيل عند انتهاء موسم العمل قبيل كل صيف يرجو بالراح الأستاذ نيولاند سمث وهو على وشك السفر إلى الخارج أن يدرج لحناً آخر علاوة على ما قد دوله، وكان نيولاند سمث يقول: أنا في حالة إعداد نفسي للسفر، والمعلم يلح في برامة وشغف الأطفال، ولن أنسى أيضاً للمرحوم ولدي كيف أنه ترك لنا «القول» الجديد وأقام في القديسة لوتركا في هدوء خوفاً من أن يتصل عملاً لكثرة زائريه وأشغاله.

ومن الطريف مرة قال لي نيولاند سمث: سذهب اليوم بعد العمل إلى أقرب قرية واسمها المنشية لشترى «جورتي»، فقال المعلم ميخائيل ضاحكاً: هيا بنا، أقرب قرية لذلك هي القاهرة. ومرة كنت أسير معه ذات مساء في القطران وكانت يضع أغنام وأبنة في هدوء تام، فقال لي: قف، وأشار إليها وقال: هناك توجد أغنام. فكان رحمه الله شديد الحساسية إلى درجة مدشة.

وحدثني أنني سمحت أنه يوجد في الساحة الكبرى عريف شيخ وقور اسمه للمعلم سلامة كان يلبس عمامة الكاهن. فأرسلت وأحضرت وكان حين يحضر المعلم ميخائيل يتوارى المعلم سلامة في إحدى غرف الذهبية ولكن أكانه لم تكن إطلاقاً في دقة ألحان المعلم ميخائيل. ومضت السنين الطوال بنا ونسيت إخبار للمعلم ميخائيل بحادث إحضار المعلم

تلاميذه وهذه طبيعة من خلق ليعلم، حقا كان هو معلم المعلمين، وكان قطعاً موسوعة الألمان.

طالما سمعت من كثيرين قساوسة ومرتلين وطلابا ومنهم القمص ومرتلين جرجس كاهن كنيسة مطاي أنهم يفصلون كثيراً أن يتسلموا الألمان من المعلم ميخائيل رغم تقدمه في السن وشيخوخة صوته على أن يتسلموها من غوره، فقد كانت نبرات ذلك الصوت واضحة مضبوطة يفهمها ويفتعلها بسهولة من يتسلم منه.

قد لازمه منذ بداية هذا العام إحسان واضح قوى بأنه سيطلق من هذا العالم، وما من مرة تقابلنا خلال هذه الفترة إلا وقال لي: إني أعزك وأحبك من صميم قلبي، وكان يحب أن يوجد معي كل يوم، وكان إذا سمع نبي مريض يحضر إلى رغم طول الطريق، وفي يوم ما جاءت من الإسكندرية قريية لي لتسلم منه الألمان، فقال لها: لابد أن نذهب معا إلى راجب يوم عيد ميلاده ونعيد معه، وإذ به يناديني بالتلفون فقلت له: يا معلم احضر ولكن في غير عيد لأنه لم يسبق لي أن احتفلت بعيد ميلادي، ولكنه أصر على الحضور وفعلا حضر وحضرت معه قريبتي فكان يوما سعيداً امتلأ جوه بالألمان الممتعة.

كثت في المدة الأخيرة شديد الاهتمام بصحته والمحافظة على صوته وقد عملت كل ما في وسعي في سبيل ذلك وكانت تعاوده قوة صوته الجبار في فترات، فكنت أسمعوه وهو في مدرج الكلية الإكليريكية في طرف الدور الأول بمبنى أنبارويس وأنا في أي موضع من الدور الثاني حتى ملتصقة فكنت أذهب وأتجهم عليه المكان وأقول له: ترفق بصوتك، إلا أنه في الشهر الأخير أصابته حموضة في المعدة وهذه تؤثر على الصوت فأحضرت له دواء ناجحاً.

ثلاثاء البصخة اشغل حتى التاسعة مساء، ترك الكنيسة في الخامسة وذهب ليدرس ألمان البصخة. جلت في أقطار كثيرة وعشت بين شعوب عديدة فما سمعت عن رجل يروي سته على الخامسة والمانين مثابر على العمل مثل هذا الرجل بغير تعب ولا كلال. وفي الأسبوع الأخير من حياته كنا نعمل فأعلن أحد شباب المرتلين عدم إمكانه مواصلة العمل إزاء مثابرة ذلك الرجل الجبار.

أحب أن أعلم وأن يسلم الوديعة التي أوطن عليها. أعلى ثراث التاريخ وكثوز الكنيسة - إلى من أراد ومن أحب أن يملئ منها. كان يسر عندما يجد تلميذاً حاذقاً له الموهبة الفلنية، فكان يفيض إليه بوجدانه. ويفرح ويبتهج عندما يتقن تلميذه قطعة صعبة. - أنكر عندما جمعت إليه كبار المرتلين الذين هم أيكار تلاميذه لوضبط لهم القديس الغريغوري فيبعد أن استلموه كله جعلنا لكل واحد منهم جزءاً يختص به لكي تسجله منهم. وكانت قطعة صعبة أعطيت لمرتل ممتاز وكنا كلما نسجلها له يقع في غلط فنعادو للتسجيل إلى أن أدلما بدقة ولم يكن تسجلها قد انتهى بعد ولكن المعلم ميخائيل لم يقر على أن يضبط شعره بالابتهاج، فوقف وصفق وكنا جمعا كبيراً من قساوسة ومرتلين وشمامسة فأضاع علينا بتصفيقه فرصة تسجيل هذه القطعة، هذه الفرصة التي كنا نرقبها بصبر فارغ وقد أخذ منا التعب كل مأخذ إذ كنا في مكان ضيق وكان الوقت صيفاً شديد الحرارة، ففضبوا جميعهم جداً، فما كان مني إلا أن ذهبت إليه والشرق يتعصب مني وحييته بأشد لبتهاج وقت للجميع أرجو ألا تغضبوا، فهو فنان عبقري لم يكن في وسعه أن يضبط شعره بالفرح - كان دائماً يفرح عندما يسمع أناه صحيحاً وكان دائماً يشجع

سلامة حتى أخبرته به في العام الماضي فمضك جداً وسر للقة التي كنا نؤاها. كانت للمعلم ميخائيل مقدرة فذة عجيبة في أن يتلو أي لحن من أي موضع فيه... من ملتصقة أو آخره بلا أي تردد، ولست أظن أن أحداً آخر يمكنه أن يشاركه في ذلك. - حين كان يملأ على نيولاند سمث اللحن يحتاج الأمر لإعادة هزات كل مقطع عدة مرات حتى تكمل الكتابة فما كان يحدث أي اختلاف في تكرار الإعادة مما قد يجهز حدوثه مع غيره.

كان الأنبا يوانس البطريرك - نوح الله روحه - شديد الاهتمام بهذا العمل متحسباً له بكل دقة، فكان يزورنا ويستدعينا لزيارته ويطلب من نيولاند سمث أن يلقى عليه ألعاناً مما قد دونها فكان ذلك نشوة وفرحاً للأب البطريرك، ومرة قال لوالدي: «إذك أحضر لنا صديقاً إنجليزيا، وعندما قال الأب البطريرك لـ نيولاند سمث عن المعلم ميخائيل إنه أوسع مرتلي الكنيسة حقاً وأدقهم فناً، أجابه نيولاند سمث على الفور: هذا لا يكفي، إنما يجب أن يرتب له معاش يهيئ له حياة مريحة محترمة وتخصص له عربة على نفقة الكنيسة ينتقل بها، ويجب أن يقتصر مجهوده على الأعمال الرئيسية التي لا يمكن لغيره القيام بها - ولكن هذا الجبار ظل يعمل إلى ما بعد ذلك مدة تربو على ربع قرن في ظروف لم تكن مهيأة كما يجب، ولو كان في غير وطنه لقدروه حق قدره.

كان المعلم ميخائيل معلماً موهوباً، يفيض ويضع بتلاميذه في أي مكان وفي أي وقت من النهار والليل وفي أي سن حتى النفس الأخير من حياته، وكان يعمل كل يوم من التاسعة صباحاً إلى التاسعة مساءً مدة خمس وستين سنة. وفي آخر يوم له في هذه الحياة وهو يوم

في المقابلة الأخيرة - وقد كانت قبل ولادته بثلاثة أيام - قال لي: اسمع صوتي اليوم فإنه قد عاد طبيعياً، وفعلنا كان طبيعياً، وأحضرني في هذه المقابلة صديقا موهوباً وقال: هذا يستحق التشجيع والدعم. وظل ساعات يفرض بحلومه إلى ذلك الصبي، وما كان في وسعي أنا الذي كنت شديد الاهتمام بأن يوفر صوته إلا أن طغأت الراس إجلالا له وقدمت له الهدية التي اعتدت أن أقدمها له كل عيد، وافترقنا ولكننا لم نفترق.

عاشرته نحو الثلاثين عاماً كانت كلها وفاقاً وسلاماً .. محبة والسيما، لم يتعصبني قط في عمله المتواصل معي، كانت معاملته لي راقية، وأخلاقه ومبادئه سامية.

كنت أعتبره من أرقى الموجودين في البنية كلها، مرت تلك الفترة الطويلة وكأنها يوم أمس. لم يكن الرجل مادياً ولم يستغل فنه للغير مادياً، وكان في إمكانه ذلك لأنه كان يمتلك فناً لا يمتلكه غيره .. أذكر أنه حوالي سنة ١٩٥٠ حضر إلى القمص صليب سوريال والأستاذ سامي أمين (القس أنطونيوس كاهن كنيسة مصر الجديدة الآن) وهما في حالة اضطراب شديد وقال لي: المعلم ميخائيل يقول إنه سوف لا يسجل أي لعن إلا بعد أن يتقاضى عليه ٥٠٠ جنيه! فابتسمت في راحة تامة وقلت لهما: لا تضطربا إطلاقاً، وعرفت أنها نزعة فنان لا بد أنها تسببت له من مضايقة شديدة صادقة.

وعلمنا تقابلنا كان كأنه لم يسدر منه أي حديث ولم يتكلم عن الماديات قط.

كان مثلاً أعلى في الحياة، اجتمعت في شخصيته مزايا الفن والملم في بساطة الأطفال الأبرياء، وكفاح الرسل وإخلاص الأنبياء.

ومازلت أعز ذلك الهدية التي قدمها له نيولاند سمث وهي أهد مؤلفاته مكتوب عليها العبارة الآتية: To The Great Master Mr. Michael

لم يخف ذلك النجم الساطع كوكب الصبح، فإنه يرسل أنشودة للكون مع الملائكة. ■

● المعلم ميخائيل جرجس البتانوني

.. من مواليد القاهرة بتاريخ ١٤ سبتمبر ١٨٧٣.

.. كان والده موظفاً صغيراً في الحكومة. .. فقد بصره وهو صغير.

.. نال تعليمه الأول في كتاب أبو السعد، بحي الأزكية في الفترة من ١٨٧٩ - ١٨٨١.

.. وفي عام ١٨٨١ التحق بالمدرسة الكبرى التي أنشأها البابا كيرلس الرابع أبو الإصلاح ومكث بها حتى عام ١٨٨٥.

.. التحق بالأزهر عام ١٨٨٥ وحتى عام ١٨٩١ لتعلم اللغة العربية.

.. التحق بالإكليريكية عام ١٨٩١ وعين مرنزا بالكنيسة المرقسية الكبرى في العام نفسه.

.. عين مدرساً للألمان الإكليريكية في ٢ نوفمبر عام ١٨٩٣.

.. أسس مدرسة للرفقاء العميان بالزيتون في عام ١٩٠١، وزاره في هذه المدرسة سعد باشا زغلول حينما كان وزيراً للمعارف. ومنح لقب البكوية تشجيعاً لمجهوداته الكبيرة في نقل القديس القبطي إلى اللغة العربية في عهد البابا كيرلس الخامس. كما قام

بإعداد كتب الألمان القبطية على طريقة برايل لمساعدة المرنزين المكفوفين.

.. وهو الذي اعتمد عليه راغب مفتاح بصورة أساسية في تسجيل الألمان الكنسية بصوته .. نظراً لدقته في الأداء وجمال صوته وحفاظه على أصول هذه الألمان.

راغب مفتاح في سطور:

.. من مواليد عام ١٨٩٨.

.. ينتمي إلى عائلة قبطية عريقة مؤسسها للمرحوم روفائيل مفتاح الذي عاش في أواخر القرن السابع عشر، ويدل على ذلك ما جاء عن أسرته بالمخطوطة رقم ٧٥ بالمسحف القبطي مؤرخة بعام ١٦١٣. وقد قدمت هذه العائلة خدمات جليلة للكنيسة القبطية.

.. تعلم الموسيقى بألمانيا.

.. ومن أهم إنجازاته:

● تسجيل الألمان القبطية على نوتات موسيقية وتسجيلات موسيقية بالاشتراك مع كبار الموسيقيين العالميين وذلك من عام ١٩٢٧ وحتى عام ١٩٣٦.

● نشر هذا التراث عالمياً من خلال المحاضرات والندوات والإهداءات الصوتية للمكتبات الكبرى والإناعات العالمية.

● أسس مركزاً لتعليم الألمان القبطية بطريقة علمية عام ١٩٤٥.

.. يشغل الآن منصب رئيس قسم الألمان القبطية بالمعهد العالي للدراسات القبطية. ■

الهوامش :

(١) هذا نقلا عن معلم ميخائيل.

ق في أوقات الأزمة يكون من المفيد الرجوع إلى بعض الأعمال الفكرية التي تمثل إسهاما في تاريخ الفكر المصري، وذلك لتدريتها على الإجابة عن التساؤلات وتلك التشاؤك ولإجلاء الحقيقة. ولأن مؤتمر الأقليات الشهير قد أثار العديد من التساؤلات والإشكاليات حول الأقباط فقد رأينا أنه قد يكون نافعا للقارئ والمهتم أن نقوم بمعرض للكتاب المهم: «الأقباط والقومية العربية» للكاتب أبو سيف يوسف.

وقد وقع اختيارنا على هذا الكتاب لعدة أسباب، هي كما يلي:

الأول: أنه كتاب مشهود له من كثيرين بدقته ورويته الشاملة المحكمة والموضوعية وتتبعه لمسار الأقباط في مصر عبر التاريخ القومي منذ دخول المسيحية إلى مصر.

الثاني: لأنه الكتاب الذي اعتمد عليه سعد الدين إبراهيم في كتابه «المل والنحل» عند تعرضه للأقباط. (راجع الفصل السابع: الأقباط من كتاب المل والنحل... حيث أشار

إلى أنه اعتمد إسهامة أبوسيف يوسف رغم نفيه لذلك.

الثالث: لأنه يطرح مآزق التكامل القيمي في مصر بين الأقباط والمسلمين في إطار الأزمة المجتمعية العامة وليس منفصلا عنها وعلى أرض للوحدة والتكامل لا على أرض الأقليات والانفصال عن الأكثرية. سوف نعرض لثلاث نقاط رئيسية في هذا العرض.

(١) أطروحات نظرية.

(٢) صعاب على طريق التكامل.

(٣) نظرة مستقبلية.

أطروحات نظرية

تقوم دراسة أبوسيف يوسف على فرضية أولى مؤداها أنه «بعيش على أرض مصر شعب واحد يتكون من أغلبية تدين بالإسلام، وأقلية يمثلها القبط تدين بالمسيحية»، ويشير مصطلح الأغلبية والأقلية هنا إلى النسبة العددية، لأن للقبط كأقلية دينية لا يشكلون أقلية عرقية أو سلافية (إثنية) أو لغوية، وهو الأمر

الذي ميز الشعب في مصر بدرجة عالية من التماسكه Social Cohesion أو التكامل (الاندماج) الاجتماعي Social Integration.

لقد ارتبطت ظاهرة التكامل - تاريخيا - في نظر أبوسيف يوسف بعملية تعريب المصريين (مسلمين أقباط). أي باتخاذهم اللغة العربية أداة تخاطب ومصطلح ثقافة فلم يكن التعريب في حالة مصر استبدال دماء بدماء أدت إلى عملية استبدال تكوينهم البشري بتكوين آخر..

(١) من هم القبط؟

قبل لفتح المعربى حرف أهل البلاد باسم «القبط»، كما سموا مصر «دار القبط». ولما كان المصريون آنذاك يعتقدون للمسيحية فقد استعمل العرب كل من كلمتي «قبطي» و «مصري»، عند الإشارة إلى سكان البلاد الأصليين.

(ب) الأصل العربي للقبط:

يشير أبوسيف يوسف إلى أن هناك تفاوتًا كبيرًا في الآراء حول الأصل

الإقفال

فشييان فؤاد

وأنصـور أن هذه الملاحظة وهذا التحذير الذي يورده أبو سيف يوسف على جانب كبير من الأهمية والخطورة، لأن هذه الأحكام المسبقة والتصورات سابقة الإعداد قد توقع بعض الكتاب الذين يتخصصون لرصد تلك الظاهرة في قدر من «التعميم» و«التبسيط» عند توصيف هذه العلاقة، الأمر الذي يقود بالتالى إلى نتائج غير موضوعية وغير حقيقية فى الوقت نفسه.

وإحدى من هذه الكتابات - فى رأى التى تصدت إلى مناقشة هذه القضية بقدر من التبسيط والتعميم مما هى دراسة الدكتور سعد الدين إبراهيم «الملك والنحل والأعراق» رغم ما ذكر فى هذا الكتاب من أن الفصل الخاص بالأقباط قد اعتمد فيه على إسهامة أبو سيف يوسف السابقة والخاصة بكتاب «الأقباط والقومية العربية» ولكن الثابت من مراجعة الكتابين هو اختلاف الافتراضيات والمنطلقات والرؤى والنتائج بالتالى:

يصف سعد الدين إبراهيم فى كتابه «حركة التفاعل» بين العرب وأهل البلاد

والمصريين لم يغير من التركيب الأساسى لجسم السكان أو دمهم، وهو أمر ترجع بعض أسبابه إلى أن التصر العربى هو من أصل قاعدى واحد مع العنصر المصرى أى أن «تصريب مصر لم يغير من للتجانس الأصلى لسكان البلاد».

(ج) خصوصية العلاقة بين المسلمين والأقباط:

يعتقد أبو سيف يوسف أن عملية التفاعل بين مسلمى مصر وقبطها لا بد وأن تدرس من منظور تاريخى، فلابدل فى اعتقاده عن هذا الطرح لأنه من خلال هذا المنظور التاريخى بالذات يتجلى ما تتضمنه العلاقات بين المسلمين والأقباط من خصوصية. كما يحذرنا من الوقوع فى أسر الأحكام المسبقة والتصورات سابقة الإعداد المأخوذة من الجهود التى بذلها متخصصون فى علوم القانون الدولى والاجتماعى لتحديد مفهوم الأقلية أو لصياغة تعريف لها يخطئ بالإجماع، وذلك عندما نصدى لدراسة عملية التفاعل بين المسلمين والأقباط.

المرقى للقبط، وهل هم من أصول سامية أو «حامية» أو «سامية حامية مختلطة»؟ إلا إن نمرة اجتهادات حول الجنسية للمصريين القدماء ترجع أنهم ينتمون أساسا إلى مجموعة الحاميين الشرقيين الذين ينتشرون حاليا فى كل شمال شرق أفريقيا حتى القرن الأفريقى، والذين يؤلفون مع الحاميين الشماليين فى شمال أفريقيا (أى إقليم الأطلسى والبربر أو المغرب) مجموعة لغوية واحدة. وتشكل الشعبان - رغم فريق محلية كثيرة - وحدة إثنية أو إثناوية واحدة ومن أصل مشترك. وهذه الوحدة بدورها تقابل وتقارب وحدة أخرى كبرى وحقيقية هى المجموعة السامية فى الجزيرة العربية أوغرب آسيا، وكلاهما تؤلف فرعا من جنس البحر الأبيض المتوسط الأوروبى للقوقازى.

ويقدر عدد من الباحثين أن ٨٨% من سكان مصر اليوم من الأسر القبطية القديمة قد اعتنق تسعة أعشارها الإسلام. وأن الاختلاط الكبير الذى تم بين العرب

والقومية العربية



الأصلية التي تم فتحها على أنها حركة انصهارية، تعني لديه ما يلي:

«تطوى على ذوان جماعة إثنية في كيان إثنية أخرى، لندما تدرب جماعة (أ) في جماعة (ب) يعنى ذلك أن جماعة (أ) تفقد خصائصها الإثنية المميزة، وتكتسب خصائص الجماعة (ب) دون أن تفقد هذه الأخيرة أيًا من خصائصها المميزة. ويعبر الوقت تتلاشى جماعة (أ) ككيان مميز، بينما تستمر الجماعة (ب) في الوجود».

ويسترد سعد الدين إبراهيم قائلا:

«إن نجاح الحركات الانصهارية يعنى سرولوجياً نهاية هذه الحركات، فمعنى تم الانصهار أصبح مجرد وجود الحركة ملتها».

طبقاً لهذه النظرية فإن الأغلبية من سكان الوطن العربى - من وجهة نظره - هم عرب مسلمون سنيون ساميون حاميون، فإذا طبق هذه النظرية على مصر سيكون الأمر كما يلى: «تعدّد مصر حوالى ٥٦ مليون نسمة (وقتها) وهى أكبر الأقطار العربية المتجانسة إثنيًا حيث تصل نسبة العرب المسلمين، فيها إلى ٩٠% والأقلية الرئيسية فيها هم الأقباط الأرثوذكس الذين يمثلون حوالى ٨% من مجموع السكان (١٠٣ مليون) وإلى جانب الأقلية القبطية الرئيسية هناك جروب إثنية صغيرة أهمها النوبيون حوالى (١٠%) وبعض الجماعات المسيحية الأخرى واليهودية والتي لا يتجاوز عدد أفرادها بضعة آلاف».

من المراض السابق لمقولات سعد الدين إبراهيم يمكننا أن نستنتج أن مصر اليوم يعيش بها جماعتان: الأولى متجانسة تتكون من ٩٠% عرب مسلمون، تكونت نتيجة للحركة الانصهارية بين الأقباط والعرب منذ الفتح العربى. ويعبر الزمن تختل الجماع

(١) (الأقباط) عن كل مميزاتها الإثنية واستبدلت بها السمات الإثنية للجماعة (ب) (العرب) حيث إن هذه الجماعة الأخيرة لم تفقد أيًا من خصائصها الإثنية - أى أن العرب حافظوا على كل خصائصهم الإثنية: العرق، الدين، اللغة، الثقافة - وبذلك اختفت الجماعة (أ) (الأقباط) لختفاء نهائيًا من الوجود، وظهر إلى ساحة الوجود «العرب المسلمون السنيون الساميون - الحاميون» والذين يشكلون مصر المتجانسة التى نعرفها اليوم - ولم يبق من لماضى إلا أقلية قبطية أرثوذكسية هى بالتالى جماعة مختلطة من جماعة العرب المسلمين لأنها لم تنصهر انصهاراً كاملاً ولأنها لم تأخذ كل الخصائص المميزة للجماعة العربية - التى يتكون منها النسيج المتجانس للشعب الذى يعيش فى مصر»

وفى اعتقادي أن المراض الشديد التبسيط والشديد التعميم فى تناول قضية شديدة التعقيد هو الذى قاد سعد الدين إلى وضع الأقباط ضمن أقباليات الوطن العربى فى كتابه أولاً، ثم فى مؤتمره الشهير بعد ذلك. وفى تصورى أن هذا يتسق تماماً مع النتائج والظواهر التى انتهى إليها فى نهاية كتابه لكل مشاكل أقباليات المنطقة والتى تضمنت الفيدرالية. وجدير بالذكر أن هذا الحل لم يرد عند أبو سيف يوسف فى نهاية كتابه.

يضاف إلى ما سبق أن ما طرّقه سعد الدين إبراهيم من طرح نظرى عام حول الحركة الانصهارية وتوصيفه لوضع مصر إنما يفتح الباب أمام تفسيرات غير مأمونة ثقافياً مع كل ما وصل إليه الباحثون فى هذا المجال، ويعرض هذا لראى مفكرين كبريين يتحيمان القومية للعربية هما: جمال حمدان وأبو سيف يوسف.

- يقول جمال حمدان فى كتابه الشهير «شخصية مصر» «إن العرب وقد

عربوا مصر ثقافياً فإن مصر قد مصرتهم جنسيًا»

- ويحدث أبو سيف يوسف المثرة السابقة، ويضيف عليها فى كتابه ما يلى: «إننا فى مصر إزاء جماعة إثنية واحدة نتكلم نفس اللغة Ethnolinguistic ولها ثقافة عامة مشتركة Ethnocultural وتعيش فى دولة واحدة Ethnopolitical وتشكل فى النهاية كياناً اجتماعياً واحداً أى أننا إزاء شعب واحد».

صعاب على طريق التكامل:

أما وقد وصلنا إلى هذه النتيجة التى نقول: «إن مصر يعيش بها شعب واحد وجماعة واحدة متجانسة من أصل عرقى واحد، يتكلم فيها الجميع اللغة نفسها ويشترون فى الثقافة نفسها» كما يحكم هذا الشعب تاريخ مشترك ومصدر واحد وإن هذا الوطن لا يمكن تقسيمه، فإننا نطرح سؤالاً مهماً: لماذا نعيد طرح مناقشة البدهيات مرة أخرى من لوعة الأقباط أقلية أم لا؟ كما يمكن أن نطرح سؤالاً ثانيًا، هو: لماذا تعرض مصر للثورات الطائفية العادية منذ فترة؟

(١) فى الفترة من ١٩١٩ - ١٩٥٢

الإجابة لدى أبو سيف يوسف نرى لنا عدداً من الصعاب على طريق التكامل وخاصة بعد ثورة ١٩١٩. يمثل أبو سيف إلى أن ثورة ١٩١٩ قد ارتفعت بقضية التكامل القومى بين المسلمين والأقباط إلى مستوى لم يتلف من قبل فى تاريخ مصر الحديثة. وعلى الرغم من ذلك فقد وجدت قضية التكامل صعوبات خاصة هزت بعمق التوجهات السياسية والثقافية المستمرة خاصة لدى المثقفين وأبناء الطبقة الوسطى.

فإلى جانب الدور المهم الذى لعبه الاستعمار الإنجليزى فى شق وحدة هذا

الشعب، وتكريسه للانقسامات الدينية والمذهبية، فإن هناك متغيرات داخلية لم تكن أقل أهمية من دور الاستعمار، ومنها مايلي:

(١) توظيف الاختلاف في المعتقد الديني كأحد آليات الحكم والسياسة، وهو الدور الذي لعبه كل من حزب الأحرار الدستوريين والسراي في عهد الملك فؤاد الأول وذلك لحد من النفوذ الشعبي للوفد.

(٢) الأزمة الاقتصادية الحادة في الفترة الواقعة بين الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن نتيجة للهجرة الداخلية لسكان من الريف إلى المدينة. فكان من الطبيعي أن تصبح المدينة حلبة للصراع الشديد من أجل الحصول على عمل في ظروف عجزت فيها دولوين الحكومة عن استيعاب الأعداء المتزايد من العمالة كما صنفت الشركات المساهمة - التي كان للأجانب سيطرة كاملة عليها - من عمدين المصريين، مما أنتج بعض التحيزات الطائفية في مجال التكوين.

(٣) تعميق الانقسام الثقافي داخل المجتمع، ويشار هنا بوجه خاص إلى التعليم، فقد أدى الانقسام في التعليم - والذي يقوم على أسس طبقية وتشجيع الإنجليز على ثنائية التعليم - إلى انقسام على مستوى الجامعات الأفقية باختلاف تجانسها كفئات تنتمي إلى الطبقة أو اللغة الاجتماعية أو للغة المهنية نفسها. الأمر الذي أضاعف الحركات السياسية والاجتماعية مما أوجع المصعبات وغذى نزاع الارتباط والاحتماء بأبناء الطائفة أو المذهب الديني.

(٤) وهو متغير ذو طبيعة أيديولوجية، ويتعلق بالتيارات الفكرية وتصارعها حول تحديد هوية مصر القومية والثقافية. ومن أبرز هذه التيارات:

(أ) تيار النزعة الفرعونية.

(ب) تيار الحضارة النهرية متوسطة.

(ج) تيار العروبة.

(د) تيار الإسلام الأصولي.

وفي هذا السياق فإن جيل الشباب في الأربعينيات لم يتجه - بحكم تعليمه وظروفه الاقتصادية - إلى الليبرالية كمقيدة فلسفية وسياسية، بل تحركت هذه الأجيال بعيداً عن حزب الوفد وانضمت إلى أحزاب الأقلية والرأى، وباستثناء الأعداء المحدودة التي انضمت إلى التنظيمات الماركسية لم يكن أمام الشباب سوى خيار واحد هو: «الخيار الطائفي»، ومن هنا انحازت أقسام من هذه الأجيال إلى جماعة الإخوان المسلمين، وغيرها من الجمعيات الدينية. أما الشباب من القبط فقد انجهموا أيضاً اتجاه طائفي وذلك لعاملين:

الأول: الانحسار التدريجي لل دور التاريخي لقيادة الوفد.

الثاني: ظهور جماعة الإخوان المسلمين، كتنظيم سياسي يستبعد غير المسلمين من الحياة السياسية.

وحول وضعية التكامل بين المسلمين والأقباط عشية ثورة يوليو ١٩٥٢ يقول أبوسيف: إنها كانت تتسم «بعدم الاستقرار، وأرجع ذلك إلى عاملين:

الأول: فشل البرجوازية المصرية الكبيرة في تحقيق الاستقلال والتمعية ومجتمع الحقوق المدنية.

الثاني: أن القوى الاجتماعية والسياسية الجديدة في الأربعينيات بفصائلها وتياراتها المختلفة: الديمقراطية والوطنية والماركسية والإصلاحية الدينية، لم يكن في مقدورها أن تعمى أغلبية الشعب الساحقة حول مشروع للتنهضة القومية والاجتماعية يتضمن الحاضر الأساسية لتصوّر مستقبلي، ويدفع إلى

الأمام قضية التكامل بين المسلمين والأقباط.

(ب) الاستقرار النسبي مع ثورة يوليو ١٩٥٢.

يرى أبوسيف أن قضية التكامل بين المسلمين والأقباط قد شهدت استقراراً نسبياً وذلك لمجموعة من الإجراءات السياسية والاجتماعية والتي تتمتع بها الغالبية العظمى من الشعب المصري دون تفرقة بسبب المعتقد الديني. ولكن بقيت إشكالية مهمة أثرت على كل هذه المنجزات الكبرى التي تحققت أثناء هذه الفترة، ألا وهي:

«إشكالية الديمقراطية في نظام يوليوي». فقد كان لهذه الإشكالية أثرها على قضية التكامل بين المسلمين والأقباط فيما بعد.

(ج) عقد الفتنة الطائفية.

يرى أبوسيف أن التطورات السلبية التي لمسكت بالتكامل بين المسلمين والأقباط منذ بداية السبعينيات وتتمثل أساساً في التوترات الطائفية إنما يصعب تقدير أبعادها إذا لم نضعها في إطار الأزمة للمجتمعية الشاملة التي عمتها السياسات الخاطئة للرئيس السادات، وذلك على المستويين الاقتصادي والسياسي وذلك كما يلي:

أولاً: على المستوى الاقتصادي: اتبع حكم الرئيس السادات - تحت شعار الانفتاح الاقتصادي - السياسات التي تعيد مصر، مرة أخرى، إلى النخول في تقسيم العمل الدولي، والاندماج في السوق الرأسمالية العالمية التي باتت فيها الشركات العملاقة من الدول المتحددة الجنسية وصندوق النقد الدولي هما المؤسسات المسيطرة على القرار.

وكان هذا يعني أن تسيطر على السلطة تحالفات طبقية وسياسية جديدة.

وهكذا قلّبت إلى المقدمة للرأسمالية التجارية التي يمثلها التجار والمقاولون والممولون والوكلاء في مجالات التصدير والاستيراد وتجارة العملة ونصف الجملة. وهي رأسمالية ذات طابع طفولي وروعي لا يتفق نشاطها مع متطلبات بناء الاقتصاد القومي، إنها رأسمالية تابعة لرأى المال الأجنبي وتتطش للخدمة إلى التحالف مع الرأسمالية العالمية.

ثانياً: على المستوى السياسي:

ولنتيجة لما سبق؛ دخلت ضمن الحلفاء الجدد. وإلى النصف الأول من السبعينيات. تلك القوى السياسية التقليدية التي عززها ثورة يوليو، مثل حزب الوفد أو القوى السياسية الإسلامية التي دخلت في صدام مع نظام عبد الناصر مثل جماعة الإخوان المسلمين.

لقد رافق ما سبق تحركه في اتجاهين:

الأول: إضافة عبارة «الشريعة الإسلامية» كمصدر رئيسي من مصادر التشريع إلى المادة الثانية من الدستور والتي كانت تنص على أن «الإسلام دين الدولة».

الثاني: الارتباط بقوى الإسلام السياسي التي يمكن أن تتكفل بالتعامل - على مستوى الشارع السياسي - مع الهزات الناصرية بوجه خاص واليمانية بوجه عام.

لقد أثار ما سبق التساؤل حول مقومات النموذج الجديد للتكامل بين المسلمين والأقباط في مجتمع تحكمه الشريعة الإسلامية.

يرى أبوسيف يوسف أنه فيما يتعلق بالوضع العام للمسيحيين في ظل تطبيق الشريعة الإسلامية فإن نموذج أهل الذمة، كما عرف في الصور الوسطى هو الذي يتخبط في جوهره، وذلك وفقاً لنوعية

صعد من قادة الإخوان المسلمين والشخصيات الإسلامية.

وما سبق يخرج أبوسيف يوسف بنتيجة مؤداها أنه قد طرأ تغيير كبير على مفهومات «الشعب الواحد» و«الجماعة الوطنية»، وأنه تبعاً لذلك فقد طرأ تغيير على فكرة المواطنة.

وهكذا سارت الأمور في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات إلى مجموعة من التورات الهائلة والفرعية بين الدولة والكنيسة، وبين الدولة والانتماء الإسلامي وبين الأقباط والتيارات الإسلامية.

ويرز لأول مرة في تاريخ العلاقات بين المسلمين والأقباط مصطلح «الأقليات» للإشارة إلى جماعة المسيحيين. وهو المصطلح الذي أعمل استخدامه بعد رفض الأقباط له في المشرقيات من هذا القرن.

ويشدد أبوسيف يوسف على الدور الذي لعبه المؤثر الخارجي في تلك الفترة في دفع التوتر بين أعضاء الجماعة الوطنية. ففي ظل الأزمة المجتمعية تكبر السمة الغالبية للمجتمع هي عدم القدرة على نفي أو تجميد ذلك الدور، مثل:

(1) الدور الذي لعبته القوى المحافظة في الغرب:

(2) اندلاع الحرب الأهلية «الطائفية» في لبنان.

(3) انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية.

مما سبق يتضح أن أبوسيف قد اتبع في تفسيره للصعوبات التي تواجه قضية التكامل بين المسلمين والأقباط منهج: «التفسير الاقتصادي - الاجتماعي التاريخي». فهو يضع عامل «الأزمة المجتمعية» في صدارة العوامل التي تنمي وتغذي الصراع الطائفي والمشاحنات الدينية.

نظرة مستقبلية ..

يرى أبوسيف أنه لا يمكن حل أزمة العلاقة بين المسلمين والأقباط أو مشاكل الأقباط، سواء كانت اجتماعية أو دينية، إلا في إطار حل شامل لأزمة المجتمع المصري.. وأن تتمكن حركة سياسية أو ائتلاف من قوى حزبية تقدمية وديمقراطية من أن تطرح أسساً محددة للإصلاح الاجتماعي والاقتصادي تستجيب لها وتتناولها قطاعات عريضة من الطبقات والفئات الشعبية والوطنية.

ويقترح أبوسيف يوسف أربعة محاور رئيسية لتحقيق ذلك:

(1) إعادة الاعتبار لنهج التضال المناهض لتحالف الإمبريالية والصهيونية وقوى التحالف محلياً تأكيداً على قيم الحفاظ على الاستقلال وإقامة العدالة الاجتماعية والتضامن العربي.

(2) إصلاح القصادي يمكن كلاً من قطاعي الزراعة والصناعة من نغطة الجزء الأكبر من الغذاء والكساء والدواء.

(3) إصلاح ديمقراطي ورسخ وبعون مبادئ التعددية الحزبية بما يمكن المواطنين من أن ينتظموا في أحزابهم لتجربة حكمهم.

(4) إصلاح عميق لنظم التربية والتعليم، حيث يبدأ بالضرورة بترويض مبدأ المدرسة القومية الواحدة للمصريين كعلم على اختلاف انتمائاتهم الاجتماعية والدينية دون تمييز.

إن هذه المحاور من شأنها أن تدفع إلى الأمام قضية التكامل بين المصريين على اختلاف عقائدهم. كما أنها تتصمم منهج طرح المطالب التي تتخذ شكلاً طائلياً وتدفع إلى حلها. فهذه المطالب ستكون محل اهتمام الجميع ومطروحة على الرأي العام.

وفى هذا السياق: «يصبح وارثاً - ضمن إطار وطنى عام وليس من خارجه - أن يتم تقدم فى مناقشة أو للتوصل إلى حلول لعدد من المطالب التى تمثل مساحة مهمة فى فكر الجماعة المسيحية فى مصر» .

فى اعتقاده أن ما توصل إليه أبوسيف يوسف فى نهاية مؤلفه القيم والمهم والأقباط والقومية العربية، من حل للمشكلات التى

تواجه الأقباط والمشاكل التى تطرأ على العلاقة بين المسلمين والأقباط فى إطار شامل لكل مشاكل المجتمع المصرى السياسية والاقتصادية والتعليمية، وفى إطار وطنى عام وليس من خارجه هو الطريق الذى يرضى أى مصرى وطنى، مسلماً كان أم قبطياً.

ولنحسب لا نريد أن نخفى علينا حتى نتقننا حسب ماورد فى بيان سعد الدين إبراهيم

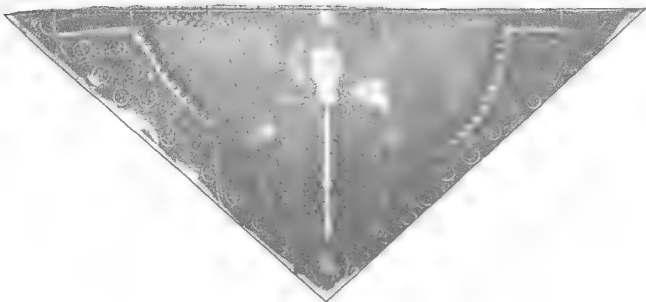
المشهور بجريدة الأهرام فى ١٢ مايو ١٩٩٤، لأن نخفى علينا، فالأقباط إذا كانت لهم مشاكل فإنها لابد وأن تحل فى الإطار الوطنى العام. لأن هذا الإطار هو الضامن الوحيد لتقديم حلول أكثر استقراراً ووحدة الأمد ذلك لأنه ينبع من أبناء الوطن الواحد أنفسهم دون أى تدخل خارجى أو شبهة وصاية خارجية. ■



Arja للفنان : شريف الناصري

الإيقاعات والروائح

١٧٨ حكاية قبطية، مقدمة لمسرحية [الكلام] ، شوقي
عبدالحكيم. ١٧٢ الكلام ، ش. ع . ١٩٥ جرجس ، شعر ، جرجس
شكري . ١٩٧ هجرة ، قصة ، محمد عبدالله الهادي.



حكاية قبطية مقدمة لمسرحية «الكلام»

ولما زينت دمشقه حين ذكرت له أسماء
فحول عصر النهضة أمثال، ما بكل أنجلو،
ورفايل وتيتيان.

— غريب.

ووعلى سامى بالمساعدة بعد أن يشاهد
رسوماتي، وظلنا معاً نتحدث عن الرسم
وعولمه، إلى أن سألتني إن كنت قد شاهدت
رسوماً للفنان شعبي كبير يدعى محمد
سعيد، يرسم لالعات وواجهات دكاكين
ومداخل بيوت كبيرة وقصور الأعيان
والموسرين كلها هنا بلا مقابل نقدي، سوى
ما يحتاجه من خمر العرقى وأكل ضنين
لحين الانتهاء من رسم صحن دار أو مدخل
قصر أو صورة تشخيصية «بورتريه»، وهو ما
قد يستغرق شهراً.

شوقي عبد الحكيم

لصنع حامل للرسم، هب عن دكته وفرائه
سائلاً باندهاش وهو يتأمل في غير مصدق:

— تعرف لرسم.

— هوائية.

— ويترسم إيه.

— أي حاجة. مناظر طبيعجية..

أشخاص.. مواضع.

— ويحب مين من المصريين.

قا وكان من المتوقع أن أصدق نفسي
لأكون رساماً مصوراً، نظراً لأن
أبي كان يحرص على أن يحيطني بين وقت
 وآخر منذ الطفولة بأكداس الألوان الطباشيرية
والشمعية والمائية لذا انكببت على الرسم
وتعقب الخلوات التي تحقق لي ممارسة هذه
الهواية التي حققت لي دخلاً يسمح بشراء
اللقائف — الفرط — والتدخين خلصة، حتى
أنني قررت ذلك مغرب للحصول على حامل
خشبي من ذلك الذي يستخدمه المحرقون
من الرسامين، وظلت أطرف مسالقي
الأخشاب المحارطة للكنيسة اللايوسية في
البلدة والمدرسه الملحق بها «مدرسة النهضة
القبطية»، إلى أن استهوأتني مغناً صديق
الفرج، رجب بي صاحبه وكان يدعى سامي
جرجس، حين أعطته بأني أريد شراء خشب

ولم يعجب سامي رأيي في محمد سعيد، ووعدي بأن يطلعني على أعماله التي يعبها ويقتنيها في منزله الكائن في شرق البلدة، وغير بعد عن منزلي.

ومع دخول الليل وإسعال فولنيس الشوراع، أغلق سامي مخزنه، وأمسح بجمارته أو بقلته المظلمة المزينة رأساً لقدمه، كمعروى بأكثر منها بقله.. ومررتا بسوق البرسيم فاشترى لها علفها، واخترقنا شارع الكنيسة المظلم فاشترى خمرته، وعرجنا على سوقة اللبن وملا إلى حيث حططنا الرحال في بيته ذي الطابقين الذي يتصدر حارة الأقباط بشبابيكها وتراسياتها المغطاة بالزجاج المتعلق من لبلاب وعوسج وخرور.

ربط جمارته، واستقبلته أمه المتعجدة على فراشها الواطي في جانب من صحن الدار بهشوى ومشاهدات وسباب لم أصرف له سبباً، سرى أنه كان مهتماً باستضافتي رغم فارق السن بيننا فهو بلا شك يخطو إلى الخمسين بينما كنت في حوالى الخامسة عشرة.

— أدخل.. أدخل.. أدخل..

ومن فورة فتح زجاجة الفمر وعزم على ملأ إلى أن شربت على مضض:

— نسى.

وثق العمار بشدة فضحك وهو بجانبه:

— طيب طيب، اشرب.

ومضى يبقى العمار من الزجاجة في شعب ويشرب بدوره سعيدياً مرحباً من تعبيرات الزكية السكينة على مشهد من شتمات الأم القميدة، التي أشارت له على «مركه»، وعشائه، حتى إذا ما انتهينا تقدمنا صاعداً السلام الرخامية إلى الدور الثاني، وعلى ضوء الفانوس، بهزتي مجموعة من الأقترانات القبطية بألوانها للتركوازية واللذهبية، ثم أطلعتني على رسومات ذلك اللذان الشعبي الشمام.. سعيد، لوجهه ومواضع ظلت كامنة في ذكرتي بخطوطها السوداء وسحناتها الصفراء وقدرتها التعبيرية التي شاهدتها فيما بعد، برترهيات جورج روه:

— شافيت للحمير.. القدرة الهائلة على التخلص شوف كرويس وجهه للحدرة «العمارة».. وألست دميانة. وماى جرجس الرومانى.

وكان أن فتح سامي عيني على عالم من الألوان والتجاويز لم أشهده قبلاً، رغم أنى لم أسعوب شاماً حديث المخبور، حول برترهيات الفومر القبطية للشهيرة، وكيف أنها علامة طريق في مجرى تاريخ الفن الحديث بأكمله:

— ذا رويث للفن القبطى الوحيد فى البلاد دى... مرهوب.. مثل عشان فنان تايه بالنس محدث دارى بيه.

أطلعتني على بالايوس فخارية وزهريات مرشومة بألوانه، وقطع قماش ولوحات خشبية وزخارف وجداريات من أعماله.

وحين افترقا وتفتتني العوارى والدروب المفضية إلى حيث ميخان.. ألست عيشة.. الفصحى العراسى بأشجار كافوره وجميزاته الحديثة الهائلة وقفت مخموراً لأشهد ذلك للسنة الغاية بمخفصاته ومزقعاته، تغطيه بقع أشمراء الفرائس على حوافه العنصرية التي يبعدها سور القصور وأضرحة الأولياء الصاعدة، ويطور الليل المشفوية تصدح عبر فراغ الميدان ويستانه من خلفات رعدمت وصقور وأبي فردان وكروائات، تعيش أعلى هامات الأشجار.

ولم تكن حيرة محبطة، فكيف لى أن أرى وأشهد على رسوماتي بعد ما شهدت من أعمال محمد سعيد وغيره من مقتنياته:

— لراها ستعجب.

ونفطى للتحدى إلى مراجعة رسوماتي وتأملها مطولا للوقوف على عيوبها. أنراه للأحوال.. أم اللاخور، أم الزوائد والفتره للونى إلى حد اللوشرة واللانتاجن.

وأقنعت بى للمعانة إلى حد انقضاء شهراً عن مواصلة جمع الشفاهيات من أشعار وكتابات وأصاحى، والاستغراق في عالم الأوان الذى تفجعت عليه عقب لقائى بسامى في كل ما حولى من أنراه، ورسوم حائطية للمج وغيره من اللناسيات وزخارف

مزلية والزخارف التى تطوالت على الأرض، وألوان.. للتحفة.. المستخدمة فى تكوين المصمر والبردى والمشغولات المصدوعة من الجريد وسف الخليل والغطاف، وما تزخر به الحوائط والسوق ويطور رموز البهائم من حمير وجمال وبغال وحويئات الأصاحى، وما تزخر به أيضاً احتفالات الأعياد ومسابات «الرويا» فى اليوم السابق لرمضان، حين ينشط الفنانين الشعبيون من ساميين وخفاطين في تزيين صرعات كاسى الرويا وأناسها ومسدها، فيرسمون كل شيء، العريات والمبروات وتكوينات تسمن من تجارين وحداثيين وخبازين وجزارين ومزيين وعامليين فى محاصر الزيت وبنائين وفلاحين، ويصنون بطرفين البلدة وشوارعها تتقدمهم فرق الموسيقى ويصنقون الفوازى والفجر والعرش فى مركب طويل وهم يغنون ويطنون عن مهتم حور ذلك المركب المصائب الفارق فى ألوان التحفة، التى لم تقل منها الوجوه والأجساد نصف المارية والبهائم والعريات، يغنون ويطنون ويترافسون بأجسادهم فى زفة عادة ما تنتهى فى ساحة المركز مع دخول الليل^(١).

من هنا جاء اهتمامى بالفنون الشعبية المصرية ورصداً مع بقية الممارسات.

بدأت أنفع على عالم الألوان والزخارف الشعبية، سواء فى رسوم الجداريات التى تتصدر القماي ورسومات الدور، للإمام على وأبيه الحسن والمسين، وللإمام على وصراعه مع الملك الهضام، ومشاهد تمضية إبراهيم بابنه إسماعيل، بينما خلق فى سماء الترحا الملك جبرائيل ويده الفخرف الفداء، ورسوم البراق السنج، والسارى جرجس يصدر للشر، والعزراء اللدابة تهب للتراب، ورسوم المجدلية تفعل قمى المصلوب، واللذانى خافية بذال الزغبى دياب بن غام، والجازية، والماية بنت جابر الصغارية، ورسوم الارض للعلم والدايين واليوم، وردة وإدريس ومحمى ونعيمه، وعزيرة وديس ويوسف وزليخة، وعرائس المولد وفوانيس رمضان ومشغولات جد السفة، وطيور الملك سليمان البهيجة المحملة بحرشه وصرلجانه.

وحين جرى ذات مغرب فحملت
ورسماني إلى سامي لم يبدُ اهتماماً يذكر
وانتقني قليلاً، إلا أنه ساعدني في الحصول
على العامل الخفي، وسهرنا ليلتها مع بقلته
السرداء السكيرة وملاعبيها، التي لم تكن
تجيب التوبة أمه، إلا لأنها تسحقنا كثيراً.

وتبادلنا على صفوه لقمع أحاديث اللعب
والزواج، هو مع زليخة عشيقته، امرأة
بومضاء عاتية بطن القلقة وليلتها وألوتها
للطافية المتبذية على طول الدرب، بصدرها
للجامح وأردافها مكتملة الاستدارة، وكانت قد
زارته - فيما بعد - مرات في وجودي
واخطي بها طويلاً بغرفة لومة على مقربة
من أنا وأمه، إلى حد سماعي لصورتها المنكسر
الذي يقطر أثره إلى حد فاضح.

ومدته أنا بدهري عن حبي العذرى
الجامح، لنوال جرجس فأردت:

.. عارفيها.

.. عارفيها... أين؟

منحك طويلاً وهو يخط بسلامته
الأبلوسية، وأطرافه الدبقية الدالعة المتورقة
دوماً:

.. تعال بكه الخلق .. أوريها لك.

ولم أدم تلك الليلة:

.. أحسناً نوال جرجس.. أراها غداً..

كيف؟

كنت قد أعدت رؤيتها في فراسيتة بيتهم
في الطابق الثالث، أصدد إليها سلام صهرج
البلدة المواجه لبيتهم شافع الارتفاع وأترقت
بمحاذلة الدور الثالث لأراها عن قرب وسط
زهورها وطبورها تسفيها، ولم تعدد علاقتنا
تبادل اللطرات، وبضع إشارات وقلب عليها
الجن والهجوة، نتيجة لإثرت المرض حول
علاقة فتى بفدانة من فسق وادانة فما بالك
ولحن مخفطن في السموروث اللدني:

.. نوال جرجس!

ما إن دلفت إلى مخلق سامي، حتى
وجدته كعادته يجسد التحيل الضامر معدداً
على فراء نكته نصف نائم وغفجان قهوته
السادة بارد لم يمس.

أشار إلى من فوره إلى حيث غابتي،
الشباك المعلق في آخر المكان، والذي ربما لم
يفتح منذ سنوات، حتى إذا ما عاجلته في
لهجته إلى أن لفتت، طالطي وجه السحورية
على القور مكرراً كما لم أشهد من قبل، مع
حركة لسندرتها على صوت انتفاخ متلفتي
للشباك:

.. نوال.

كانت تلعب مع أقراطها من بذات
وصبيان على طول فناء الكليسة المغطى
بالزهور والرياح ونهات الليل وفم الصبح
وعباد الشمس، في مزج سري في أعصابي
سريان الدار في المقلب، حينئذ وهي تجري
غير مصدقة:

.. أنت هذا.

عندئذ انحنى صولتي واكسهر لوني،
وجريت من فوري إلى سامي:

.. صحوح صحوح... تلميذة في مدرسة
للنهضة التوطية.

وأعقد سامي في إشفاقه وخملم إلى
مشجماً:

.. كلمها، خايف من إيه؟ (منحكاه) هو
حتى الحب يخوفك ف البلاد دي.. ممنوع..
خليفة.

إلا أنني لم أجز سوى التطلع إليها
خلسة، عبر عذوها ولديها، وفي كل مرة
تطلع فيها إلى الشباك تصيوني خلسة،
مراسلة لميها وعذرها بجسدها للفائر شديد
للتصيق ووجهها البريء إلى حد تكدولي فيه
كالعذار ذاتها في لوحات مصوري عصر
النهضة.

وتزايد حبي وصداقتي لسامي معوض،
لكم هو إنسان متحضر خير في مستنقع البلدة
ذاك.

ودلوت على زيارته في مفقته وفتح
الشباك لأملني عيني بحبي الجارف لنوال.

ومع دخول المساء، وإشغال قولدنيس
الشوراع أعود مع سامي وبقلته لتسهر سويماً
في بيته ومشاركته بين وقت وآخر شرايه،
والاستماع إلى شكواه التي لا تنقطع، كان
شديد الانقاد حتى لهمايات التراث الشفاهي

الخادعة التي كنت أجمعها وكيف أنها فبطلة
متعاقبة عديمة

.. جرحي لتقديم الأولاي، أنا كنت راضي
بو.

.. ولما نزل القديم ع الجديد.. زلت
لهاليريو.

كان يفتح عيني على مدى اللب والتهير
الذي يذخر به هذا التراث السمور، بشقوبه
لدنيوي والجانازي:

.. ما ظهرت الآه إلا من عليل الحب.

وما قاتلهش آه إلا ما لا تفتقر لمطب.

وكانت مثل هذه النصوص والمأثورات
تكثير حلقه ورقصته فيمضي يشرب ويصق،
ثافياً عن نفسه حتى قبيلته وخوره حتى
في وجه الإطاعي المشحلي سيد البلدة
وعصمته الذي تهب أرضه وفاديتيه.. قال:

.. البلوه التقيلة إن الأرمياش فدان التي
وراجهم عن أبويها وجودوي في حرس
الزهيدي ملاصقين لأرض تبيبه الدخيل..
الجسر في الجسر.

وكل ما أحفل ثلاث أربع سنون، وأقسم
أفاده ناقل الجسر، وناهب الأرض... قوراط
وزا قوراط وفدان وزا فدان.

يشرب ويسقي بقلته، بل هو خال
الحديث كثيراً ما يربكها مختلطاً صفا طويلاً
أو باشكرو خبير أشبه بحرية الماري جرجس:
.. وأنا وحياتك ما سكتي، رحلت داخل
برايته وداروته السبعة، وواجهته جوا سرايه
وقرأت يلم، الظلم حرام.

يحمل من حينئذ وهو على صهوة بقلته
كفارس قديم... مثل الروماني صارع
الفتن.. أشر:

.. قوراطو.. رجع الأرض يا باشا.

.. ورجعها؟

.. أبدا.. ذا فجر خالص، ويدل ما كان
بوسرقة قوراط وزا قوراط، صبح بيسرق
ويذهب فدان وزا أخوه، وعيلي عيك.

قلت أسفاً:

.. والحكمة؟

— حكومتهم.

— والشاهك؟

— يا ابني دي أرض الظلم، لنت لمنه صغير لا رحمت ولا جيت. بكرة تشوف وتقول سامي قال.. دا ظلم مصحق، ظلم فراعنة... جبر مل بس ظلم.. طفوان قديم منارب في أرض البلد دي.

يسكر ويعادو الجهر بالآله الذقينة:

— أنا ما سكرتش. أسكت على الظلم؟

أنا مثل منهم.. كله بيسكت ويخربس إلا آني، وجهت الظلم على عقر داره، وكل حته، في نادى الأعيان ولو كيانده "توردي"، ولا عبته قمار ويسكرته وخسرتة الجلد والسقط قدام الكبير قبل الصغير.

يتدبه لبطته فيسبتها:

— أبداً ما سكتك.. على جيتي: دي أرضي وأرض جنودي.. أسكت؟

ويذا الأعراس حبر تلك الحارة السد نولتها ويوصله زعيم سامي وعصبونه أنه إنما يخالف أمه أو يخالفني:

— أسكت، دا من رابع الاستميلات.

ويخرج على حكايات وتكريرات جانبية متداخلة.. ذات دلالات لم أكن لأعرفها، كان يقول وهو يلفظ من على حذكه ليمسح ظهر البطة المتزعجة:

— مرة كنت باجمع قلبي.. ووصلت الفوط كده.. وطلى غير موحد لثقتي في وشه.. وأنا راكب زى ما أنا راكب كده.. رميت السلام ماريش، قلت أه.. دا صايزني أركب كده.

يمتل من ركوبته ليركب على جانب وهو يشرح لي دون أن أفهم، ثم يعادو التركوب عادي كفايرى مرفق الرأس:

— بصيت ورأياء.. لقيت الدنيا قامت، ورجالته ورأياء يترجوني ويهدونني:

— عيب البابا زعلان.

— دا قلع طروشه ورواه في الخليج.

— نستعمل اعنا.

— دا اللي بيات مغلوب أحمن من اللي بيات غلاب.

— أعتل يا سامي وأركب ركوبك حسب الشرح.. للعرف.

ويكن يجيبهم:

— أعتل، أعتل إزاي.. هو أنا مجنون.. باكل في هومي باعالم.. دا كلنا ولاد تسعة. هذا تصحك أمه للتسعيدة في تودة مضغمة:

هي هي هي.. يامجنون يا ابن المجنونة. ويسرخ سامي في وجهي، وهو يهز عصاه للطنونة كفارس قديم:

— مثل بتولك.. طرامش الخنوع.. اللي تسبح بربابات البلاد دي لكل من هب ودب.. حتى اللعنتي.. أسكت.

لم أفهم كثيراً:

— عايزني أركب كده.

يعادو الجلوس على ظهر بقلته المتعوتية بما يحدث، كمن يجلس على دكة.. أي جذابي.

ومن جديد لم أفهم أراج شياً:

— كده كده.. آيه هو أنا عبد ولأأسير.

صرخ في وجهي محتكاً:

— فاهم؟

— لأ.

أعاد الصراخ بصوت أكثر ارتفاعاً أكثر عدة وهو يشرح في وجهي خاضعاً عتوانياً:

— زى زمان.. زمان قوى.. زمان قوى قوى.. فزى

وتضحك أمه بشدة في أقصى ثنوتها وهي تصفق يديها للظنمين:

— هي هي هي.. يامسفلول يا ابن السفولة.

إلا أنه لا يهزها التذاف، صاباً كل غمته وبسوته على رأسي تلك الليلة، ذلك أنني لا أعي:

— أنام على الجندب اللي يريحني، وركوبتي أركبها زى ما أنا عايز، أنا موافق يسير (١) في بلاد وأرض جندودي اللي نهيبها للدخيل البلطجي.

ظل يلهو ببخلته ورائع للراش ممسك بحرفته على ثعول أشهده، ولم أحرف له دلالة، والألم للتسعيدة ضمن في المنسكه وللتمنية في أقصى حالات ثنوتها، إلى أن جاءت صرخته التي جمعت عليها بنص نوسة من الجيزان، يهون مشرقه زايخة:

— آيه. دا احنا فرسان أبأ عن جد.

وحين أطلقت على بربابة الدار، هالتي الجمع للغير الذي تزايد على هوة متفرجين وهم يضحكون، إلى أن تصمت لهم زايخة مائحة بجمعهم وتطعمهم لحبة الدار:

— برا وأخيراً منك لها. لثبوت لها حرمة واحدا بد للشا... بلا من غير مطرودة.

رفعت عقيرتها إلى أن سمعها سامي الشارق لشوشه في انعطافاته وتكريراته المريرة:

— الليريت مفي فرجة، ببتك منك لها.

وحين للنفس الجمع وهم يضحكون ويختامزون.

انذعت داخلة إلى سامي مضاعمة وهي تلعننه مستمسكة في حشيتها الرطب، كمن تكهر:

— بلاش كده. للصيطان لها ودان يا حبيبي ومحدث بهتسر على بلاري جازه.

انصبت رافقاً في محاولة لمساعدتها في إنزاله:

— انزل ما تحيطش وتثيق بالدموع.

انزل يا سامي ياسعد الرجالة.. تما لا يا حبيبي.

انسمجت مروحاً، أصالني لاختناق الاحتياط الذي اعتراني مدد تلك الليلة... وهزاله. ■

هوامش

(١) وهو ما شاهدته فيما بعد بمهرجانات صوف لندن السويدية للفنون وثقافات العالم الثالث، المعروفة بمهرجانات تنج حل جيت لشهيرة... ويشارك فيها سنوياً بضعة ملايين من آسيا وأفريقيا وأمريكا الوسطى.

(٢) أي: أسير.



«السلام»

مسرحية: ش. ع.

قا

المسرح حار... ونسبح.

إلى الخلف تأتلف كنيسة قديمة.. إلى اليمين توجد
صورة كبيرة جدا عبارة عن «بورتريه» لسامى أفندي، حين
كان في منتصف العمر. البورتريه مرسوم باللحم. والصورة
«مركونة» على صورة أكبر منها.. هي الصورة التقلويدية
«للرومانى، القديس مارى جرجس، وهو يقتل الوحش».

الإضاءة عبارة عن أضواء شموع قديمة متناثرة بشكل محكم
على طول المكان.. للجدران مساقطة.. ومن الممكن أن يكون
المسرح بلا جدران.

في مقدمة المسرح كلب «ماربولت» يقطع المكان فى ضياع..
والى منتصف المسرح بالضبط وعلى مكان عالٍ إلى حد
كبير.. تكريم امرأة عجوز ضامرة، فى صمت.

(حين يفتح السدار يدخل سامى، وتجه ناحية للصورة..
يتحسها.. يمسح ترابها.. يلفخه..

سامى نحيف وجسده ضئيل جدا، وحركاته عصبية.. غريبة..
مهزوزة).

سامى : انت سمعانى...؟

الأم : هه...

(صمت)...

سامى : الى جى عشان أقوله...

الأم : هاه...

سامى : ودنك معايا...؟

الأم : (صوتها رفيع ومسرع) قول...؟

سامى : (يتوقف) أقول... (ويسأل) قلت لحد هين...؟

الأم : قول..

سامى : الحكاية أصلها زادت... (يتأمل نفسه) ..

وأنا معملتش حاجة.. (يتوقف) ...م الأول

(محتئا) هيه دى الحكاية...

الأم : من غير زعل...

سامى : (بسرعة) أنا مش زعلان...

الأم : عايزه أسمعها.. وأشوقك وانت بتشتتهم..

وتبتهم واحد ورا واحد.. (ترفع صوتها) ومحدث

منهم قدر...

سامى : (تأخذه نوبة انكسار فجائى...) محدتش قادر يا

مرثاء، وقلت كثير..

(يسأل) انت يظهر بلتسى... (يمثل بجسده كله...) واللى أقوله من هنا.. يقع من هنا.. زى الزير المكسور.. يتقوس ظهره وتلف الأحران صوته) وهوا احنا كده.. نتجى ليام وتروح.. ويتفتح اليبان وتتقل.. ولحنا نوجى.. ونروح.. أصنا ما بدعشى بتمشى.. وللى نسمعه من هنا.. نسمه من هنا

(يستدير لها) انت سمعنى... ؟

الأم : (تأكل بلحا) قول.

سامى : اللى قولك امبارح....

الأم : قول.... قول....

سامى : مفيش حاجة تفضل....

الأم : عايزه أسمع.... وأشرفهم واحد واحد... وهمة بيعضوا الأرض... وانت واقف على راسهم من فوق (تصفق بيدها) زى الرومانى....

سامى : (يفرح) شفتى؟... سمعتى عياطهم...؟ آفى هيه دى الحكاية يامرثاء... اسمعوها... عايزك تسمعوها قوى (بحدة) من أولها... أصل همه كده.... وهوا دا اللى يطلع معاهم... (يفزوه الحزن) قول، عذمونى العافية يا أمى... وانت شفتى بنفسك، وكنتى دايماً رباهم.

الأم : (تأكل) كانوا بيعطوا....

سامى : (متلهفا) كلمه....؟

الأم : ويعضوا الأرض....

سامى : كلمه....؟؟

الأم : ويقطعوا فى شعورهم (تأكل وتضحك) زى المجانين...

سامى : مين....؟

الأم : هانم....

سامى : هانم....؟؟

الأم : ومفتاح بيه... والخدامين... ولد... والقسيس... والقسيس....

(تتوقف) القسيس لأ... حرام... حرام... حرام...

سامى : (يصرخ) أسكتى..

الأم : (يهمس) حرام....

سامى : قلت أسكتى.. سدى حلك.. ولقائيه...

(ويدور غاضباً حول نفسه) تسببى ابلك وتروخى

معاه...؟

(يصرخ فجأة) قلت أسكتى....

الأم : (بضعف) أنا بس باقول....

سامى : (مقاطعا) ابلك... تسببيه...؟ فى الطريق وحده...؟ واقف مش شايف...؟ واللى وراء كثير ملو الطريق... (يستدير) وهمة واقفين... واحد وزا أخوه.

الأم : (بتخايل) أنا قلت حرام....

سامى : عشان القسيس... عشان تبقى معاه... وتبدلو ليدك الصغرة من بعد... وهو مش شايفك.. وانت واقفه... وانت ماشيه... وقبل ما تحطى جسدك فى الأرض... (توقف مرة واحدة).... (بحدة).... خاينى لكل كلامى.. مش عايز أسمع منك... أنا سكت....

الأم : انت بتقولها....

سامى : خلاص سكت....

الأم : انت بتقولى....

سامى : (تشير إلى فمها لتسك) هه.

الأم : (غاضبا) دا أنا سامعها... ماليه ودانى....

سامى : هه... (تشير إلى فمها)

الأم : طول عيرك معاه... واقفه وراء....

سامى : عايزه أضحك... وهمة بيعطوا....

الأم : (يزربك) مش عارف... (يسأل نفسه) كنت دايماً

سامى : أقولها كويس... وكنت عارف مكان الحبال....

والفرقة والكلام اللى حاقرله لهم... واحد واحد....

قول وانت تعرف.

الأم : مش لاقى... (يبحث) أول كلمة... (صعقت ثم

سامى : بحدة) مش فاكراها (يتقوس) وقت....

واحنا دايماً كده... قبل ما نمشى... مفيش حاجة

تسكتى... حتى الكلام.

الأم : قول م الأول....

سامى : مش لاقى الأول....

الأم : ساعة ما دخلوا على بطهم....

سامى : (يسأل) من عند الرومانى....؟

الأم : قبليه بشويه...

سامى : (بحدة) تسببى...؟

الأم : شيفانهم بس.. فيهم نابس بتشعردم والأرض
بتشرب (صمت)....

سامى : أبداً.. أبداً.. لا.. (صمت) الأول مش كده.. دا
الأخر.. (يتوقف) لا... الآخر مش كده.. دا قبل
الأخر بشويه.. مكنوش لسه دخلوا كلهم..
الجميع.. حتى الخدامين... اللى جت تجرى..
وأنا وقفت فى وشهم... وقفلت عليهم.. ساعة ما
كنت بتضحكى... وتاكلنى فى طرحتك السودة...
وعماله نصفنى بإيدك... ومكنشى فيه سنان فى
حنكك... أنا شفت ساحتها... ورحت فى
الصنك.. لما شفت حنكك.. وكل اللى كان
فيه... وقع....

الأم : (تضحك وتغنى فيها بكفة يدها)... كنت أنت
بتجرجر فيهم.. (تشير إلى الأرض) تحت... عند
رجليه.. والدم ملو الأرض....

سامى : (للفسه) أنا أصلى قلنهم كتير.. ورحت بيوتهم
ورحيت... أنا عملت اللى عليه....

الأم : (تضحك) الدم... الدم..

سامى : (يذعر قليلاً) حيفت....

الأم : زى الرومانى....

سامى : الرومانى زمان... الرومانى كان عند التعمبان..
(يتضمن صوته شيئاً.. فشيئاً) مكش فيه ميه فى
البلاد.. التعمبان سادد السكة.. ومغيش حد يروح ولا
ياجى... مغيش تجارة... والداس عطشانة...
للناس كانت بتشرب فى عرقها... تعمل
ليه...؟؟... الوحش شرب كل البحر... ومغيش بلد
تعيش من غير ميه... (يصرخ) الوحش كان
يسبح روس....

الأم : كنت زيه... الرومانى....

سامى : (يتسأل) زيه...؟؟ (يواسل) الرومانى زمان..
الحرية كانت فى إيدك.. (يصرخ) أصل دا
وحش.. وحش مفرد ع البحر.. شرب البحر فى
ثلاث شطانات.. للناس كانت بتقام عطشانه..
(يصرخ) تعمل ليه...؟؟ (بعوت حال)
مشرشى....

الأم : أنا عايزة بس أشوفك... وأنت ولق زيه وف
إيدك الحبل..

سامى : زى مين...؟؟

الأم : الرومانى....

سامى : (بحدة) اسمعى الكلام.. مش عايز أقوله تانى..
فيه كلمه واحدة اللى يتولها سامى.. ابتك
(بحرارة) اللى سببته عشان خاطر الرجال..

الأم : الرومانى....؟؟

سامى : الرومانى زمان... لازم تعرفى دا تمام.. أقوله
مرة واحد أنا باقول ع القسيس... القسيس اللى
مشيتى وراء.. دا اللى باقوله....

الأم : (بتوسل) عايزه أسمع... م الأول... وأشرلهم فى
الحبل... م الأول....

سامى : (مضغماً) م الأول..

الأم : من ساعة ما دخلوا....

سامى : هم ما دخلوش مره واحده.. كانوا بوجدوا واحد
ورا واحد.. مغيش ناس تدخل مره واحده.. هيه
كده الدنيا.. إحنا جيناها كده.. أنت جيتى الأول
ويعد كده بشوية أنا جيت... (يسألها محمداً)..
أنت نسيحتى...؟؟ (يتحسر) وقع منك... زى
سنانك ساعة ما فتحتى حنكك قري... قري... وأنا
فعدت أضحك..

الأم : (منقطعة) وهمه وشهم ع الأرض.. وعُمالين
بعضوا.. وياكلوا فى روحهم.. ويشدوا شعورهم..
وأنت عند الباب... وف إيدك الحبل ويتصرخ
فيهم....

سامى : كنت باصرخ قوى... بطر صوتى...؟؟

الأم : وأنا نتحكت...

سامى : مكنتشى فيه إلا واحده... كله وقع... حتى
الأول.. (يهيج) أقول فين... الأول راج
فين...؟؟ (صمت)

(يتجه ناحية الصورة، ويروح يسمح ترابها
ويتألمها)..

الأم : (بطفولة غريبة) عايزه أسمع... هه... قول
بالا... هه....

سامى : (يستدير ناحيتها) أقول متين...؟؟ (للفسه) هرا
إحنا نقدر نقول حاجة من غير الأول...؟؟

الأم : قول... م الأول...

سامى : مش لاقى يا مارتا.. مش لاقى يأمى... (متدهشاً)

وكنت دائماً أقول ... كل ليلة كنت أقول.. وحتى
لما كان يتوه مني.. وأنا يقول.. وهمه هذا...
(يضرب الأرض بقدميه) تحت رجلك.. والحبل
في يدي.. وهاتم وشها في الأرض.. وشمرها
منفوش.. في الليت.. وعينها مكسورة.. وف مرة
عبطت... ف مرة كانت حكومت.. سبيلها
الحبل.. عشان محمرتشي.. عشان تفعل كده..
زي ما أنا عايز...

الأم : (تسأل) ولية موتهاش...؟

سامي : ما أقدرشي....

الأم : ليه....؟؟

سامي : أموتها....؟؟

الأم : ليه....؟؟

سامي : ما أقدرشي...

الأم : فتوت...

سامي : متموتشي...

الأم : ليه....؟؟

سامي : مش بإيدي....

الأم : عشان متجيش...

سامي : لازم تيجي...؟

الأم : ليه....؟؟

سامي : (صارخاً) .. متموتشي... (صمت) .. (يحركه
في هياج، شأن الناس حين تترثر) .. (يحكى) ...
وف مرة ماتت هذا.. الحبل كان ثقيل.. وأنا كنت
زعلان.. وقتلها ترجع.. ويومها ماتت.. وانت
صمرخت... والبلع وقع منك على رأسها...
(منزعجاً قليلاً) والدم كان مالي الأرض.. زي
يوم الروماني عدد البحر...

الأم : ماتت...

سامي : رجعت تاني... (يشرح لها ببديه) الكلام دا كان
زمان...

الأم : أيام الروماني....؟؟

سامي : (غاضباً) الروماني زمان... وأنا قلت.. الروماني
كان عند الرخس... وحش شرب البحر في سبع
شعلات.. وحش بسبع روس.. وهاتم مكش عند
الروماني.. هاتم للهاردة....

الأم : وماتت...؟

سامي : رجعت تاني.. وانت شقيها.. بعد حكاية الدم...
لما ماتت.. بعد كده بقت تيجي زي ما أنا عايز
كل ليلة.. الوقت اللي أعوزها فيه.. لما افكر لما
أزعل.. ساعة ما افكر.. وأزعل..

الأم : وتيجي ليه....؟

سامي : ما أقدرشي استغنى عنها... (صمت) هيه مش
كانت معايا.. جنبى.. بشوفها.. دي بقت زي...
دي بقت أنا.

الأم : زمان...

سامي : زمان.. لما كانت معايا... (يفضض) يبقى لازم
تيجي ضرورى.. أنا أجيبها.. (يتوقف) وحتى لو
مجبتهاش لازم تيجي... تبقى معايا... وحتى لو
ماتت... أقدر أجيبها.

الأم : (بزهو) زي الروماني....

سامي : (مستمداً) زي الروماني.. الروماني بييجي...
بس مش كتير.. الروماني...

الأم : الروماني بشوفه.

سامي : إحدا لازم تشرفه.. دا كان زمان.. وصل
حاجبات.. (فكرة) الدنيا كانت صغيرة.. ومكش
فيه خير بحر واحد البلد بشرب منه.. بلد بحالها
على بحر... (يفضض صوته) بلد.. ناس...
رجال.. وسبات.. وعيال وبنات... ونخل.. بلد
عايشه على بحر ورجالها الوحش.

الأم : الأول...؟

سامي : الأول.. (فكرة) الوحش بييجي الأول.. وبعد كده
بييجي هوه... ع الحصان...

الأم : كان أبيض.

سامي : (ضائخاً) أبيض ولا احمر.. المهم إنه بييجي...
لازم بييجي.

الأم : الأول....؟

سامي : لا... الأول بييجي الوحش... وبعد كده الروماني
علشان يخلص... (بشكل صادى) أصل مفيش
حاجة تيجي مع أختها.. لازم يبقى فيه الأول....

الأم : أيام الروماني....

سامي : أيام الروماني.. وأيام هاتم... الدهاردة؟

(صمت طويل)

الأم : احنا كبرنا... (تضحك) .. أنا عدت المية....

سماسى : (يتأمل الصورة قليلا ويطوف حولها) زمان كنت
بشتمنى...
الأم : لا ... لا... عايزة أشوفهم مع بعض..
الجميع...
سماسى : (بفضول) مفويش مرة واحدة.. ولأنا قلت. لازم
حاجه الأول..
الأم : قول...
سماسى : (للفسحة) ... مثل صارف .. مثل لاقى ..
(بأسى). دايما كنت أقول كويس .. وييجوا .. هنا
تحت رجلين..
الأم : هيجوا ؟؟
سماسى : دول عدمونى العافية .. هيه وهوه .. والعيبال
(بحماس) ولانم ييجوا..
الأم : (بحذر) القيس لا ...
سماسى : عشان خوافه ...
الأم : لا ...
سماسى : عشان هتمرتى ...
الأم : هيجوا؟؟
سماسى : (يبحث منكسًا) .. (ثم يعثر على حبل عند
الباب...) الحبل...
الأم : الجميع..
سماسى : اللي افكره منهم... (يتأمل الحبل) ...
الأم : (تتأديه) ... سامى ...
سماسى : (مشغولا) ... هاه ...
الأم : تعالى قدامى ...
سماسى : بذك الحبل ...
الأم : هيجوا ؟...
سماسى : معقود ...
الأم : ومعاهم دوهه،
سماسى : خوافه رميته ...
الأم : الأول.. والأ الآخر ؟...
سماسى : (مشغولا) .. شافيه ابنيك ... واللى فيه... ؟
الأم : اضريهم ..
سماسى : خايفه منه .. ومخبينه رشك .. ؟
الأم : زى مارى جرجس ...
سماسى : (يسحب الحبل متفخلا ومتجها إلى الأمام) ...
الناس كلت بعضها ...

الأم : بالحبل..
سماسى : للحرية كانت فى ايده..
الأم : قدامى..
سماسى : اللشر صاب اليلد... الناس كسانت بتنام م
المغرب... تعمل إيه...؟ خايفه.. الوحش سادد
السكة.. نايم بطول البحر .. و .. ح .. ش ..
الأم : عايزه أشوف الدم..
سماسى : بقى ملو للبحر .. البحر بقى أحمر .. زى
الطماطم..
الأم : الحبل كان فى إيدك..
سماسى : جه م الجبل .. بالحصان .. جه يجرى بالشوط
الأم : عايزه أشوف .. أشوف .. (فكرة صمت مترسطة)
سماسى : (يروح يقطع المكان شاردا متحدثا إلى نفسه. وفى
صوته رنة عتب).
وكنت أرحلها فى دخلة الليل .. أمشى لحد البيت
.. واحد واحد كنت أرحله .. واحد واحد ..
(تلفت إلى أمه فجأة) وأنت هاتعقدى كده ؟؟
الأم : عايزه أشوفهم فى الحبل..
سماسى : (بحدة) تفنىلى على كده ... ؟
الأم : وأنت ماشى .. خيلهم ييجوا..
سماسى : إحنا لازم نمشى..
الأم : عشان ييجوا... ؟
سماسى : همه ييجوا ويمشوا..
الأم : وأنت حاتقتصل ماشى... ؟
سماسى : كلنا ماشيين..
الأم : وهمه... ؟
سماسى : (يبحث) .. مثل لاقى.. مثل لاقى .. أصلى
معملتش حاجة.. وكان لازم أعمل .. أنا كنت
تجار .. وعلدى مغلق خشب..
الأم : وكنت بتقابلهم.. طول عمرك .. ؟ مثل كده ... ؟
سماسى : إحنا انتقبانا .. الناس بشوف بعض فى الدنيا..
الأم : أنا كنت قاعده أياهما .. زمان... ؟
سماسى : كنت بتمشى..
الأم : أمشى..
سماسى : قبل ما يقع .. وإحنا كده .. يقع منا كثير .. قبل
المشى .. أنت نسيلى... ؟
الأم : مثل فاكركه..
الأم : (يتأمل الصورة قليلا ويطوف حولها) زمان كنت
بشتمنى...
الأم : لا ... لا... عايزة أشوفهم مع بعض..
الجميع...
سماسى : (بفضول) مفويش مرة واحدة.. ولأنا قلت. لازم
حاجه الأول..
الأم : قول...
سماسى : (للفسحة) ... مثل صارف .. مثل لاقى ..
(بأسى). دايما كنت أقول كويس .. وييجوا .. هنا
تحت رجلين..
الأم : هيجوا ؟؟
سماسى : دول عدمونى العافية .. هيه وهوه .. والعيبال
(بحماس) ولانم ييجوا..
الأم : (بحذر) القيس لا ...
سماسى : عشان خوافه ...
الأم : لا ...
سماسى : عشان هتمرتى ...
الأم : هيجوا؟؟
سماسى : (يبحث منكسًا) .. (ثم يعثر على حبل عند
الباب...) الحبل...
الأم : الجميع..
سماسى : اللي افكره منهم... (يتأمل الحبل) ...
الأم : (تتأديه) ... سامى ...
سماسى : (مشغولا) ... هاه ...
الأم : تعالى قدامى ...
سماسى : بذك الحبل ...
الأم : هيجوا ؟...
سماسى : معقود ...
الأم : ومعاهم دوهه،
سماسى : خوافه رميته ...
الأم : الأول.. والأ الآخر ؟...
سماسى : (مشغولا) .. شافيه ابنيك ... واللى فيه... ؟
الأم : اضريهم ..
سماسى : خايفه منه .. ومخبينه رشك .. ؟
الأم : زى مارى جرجس ...
سماسى : (يسحب الحبل متفخلا ومتجها إلى الأمام) ...
الناس كلت بعضها ...

سامى : هوا كده .. بس مغشوش حاجة بتروح .. كله
بيغمشعل .. لارق فينا .. يبقى بناعنا .. الى
عملناه ..

الأم : زى الرومانى ..

سامى : موجود .. طول العمر .. فى كل حته ..

الأم : كنت زيه ..

سامى : (بيحث عن الحبل) ... الحبل ...

(فترة صمت .. هو مشغول بفك الحبل ..)

سامى : (دون أن يلتفت إليها) .. فى يوم م الأيام بعد
ماتفضلى قاعدة كده .. ماتقى .. وساعتها مش
هيقى فيه حاجة .. حتى الرومانى ..

(صمت)

الأم : لوه ..؟

سامى : هيرج ..

الأم : يروح فين ...؟

سامى : يروح هنا .. (يشير إلى الجمهور) ...

الأم : أنت بتصح زيه .. وف إيدك الحبل ..

سامى : الرومانى ...؟

الأم : عدد الوحش ..

سامى : الدنيا كانت صغيرة .. أيام الوحش .. والناس
غلابة .. كل واحد من بيته لتكانه .. ومكتشى فيه
قهارى .. ولا حنفيات .. وكان لول ..

الأم : مكتشى فيه شمس ..؟

سامى : كان ..

الأم : شمس ...؟؟

سامى : بس كانت كنزة .. زى الدنيا .. واللبل فيها كان
كثير ..

الأم : أيام مارى جرجس ..

سامى : ساب شغله وكل اللي وزاه .. الى مربوط بيه
.... ونزل جرى من ع الحبل .. وجرى ع البحر
.. بره البلاد .. فى الخلا ... والحرية كانت فى
إيده ..

الأم : زى الحبل .. اللي فى إيدك ..

سامى : (بيبحث عن الحبل منزعجاً .. حتى يصر عليه ..
ثم يصحبه خلفه .. ويتحرك إلى الأمام غاضباً ..)
كان جيلارى عايش على الشوك .. راجل من
الرجاله اللي بتقضى حياتها فى القلايات ..

محدث منهم قدر يقف فى وشه .. الوحش صرخ
بصر صوته لما شافه ..

الأم : (صارخه) .. بالحرية ...

سامى : البحر بقى أحمر ..

الأم : دم ... دم ...

سامى : م الوحش للى مع البحر .. العالم ..

الأم : بالحبل ..

(سامى يمسك الحبل فى يده .. ويروح يسحب
أكثر فأكثر) ..

(وعند الباب تظهر امرأة تحبو .. شعرها يغطى
كل وجهها) ..

سامى : (يسرخ فيها) .. ادخلى ادخلى ..

الأم : (تستدير مصفئة فرحانة) .. جت ... جت ..

(تدخل المرأة زاحفة، تكلفت حولها وكأنها تبغى
التحرف على المكان .. يبدو عليها الانزعاج ..

سامى فى تلك الأثناء .. يروح يتحرك فى
عصبية وجدية أكثر .. ومن أن لآخر يتوقف فى
مواجهة له) ..

الأم : بتقتشى ساكت ..

سامى : مش قنكك لازم تيجى ..

المرأة : أنا معملش حاجة ..

سامى : (غاضباً) ... أنت ..!!

(يروح يطوف حولها، دون أن يلتفت إليها) ..
أنت .. أنت مملتش .. بعد ذا كله ...؟؟

الأم : أملك الحبل فى إيدك ..

(يلتبه لوجود الحبل)

سامى : (للرأة) ... بعد كل ده ...؟

المرأة : مملتش ..

سامى : (شامخاً عند رأسها) .. ذا أنا محدش فى حاجة
ملك ومن اللي عملتبه ...

الأم : (شاهقة) ... أبنى ...

سامى : محدش فيه .. رانت السبب ..

المرأة : ما انت كبرت ..

سامى : أترمى فى الشارع ... تاكلى الكلاب .. أحرق
روحى بالجاز ..

(بحدة) محدش ليّه وجود ...؟

(صمت)

المرأة : وشرك شاب .

سامى : (متحدثاً) ... تسيبيني فى نص الطريق .. فى نصه ..

المرأة : ما اقدرشى .

سامى : وحدى ... مزروع .. شايب وحده .

الأم : الحبل ... الحبل .

سامى : (هاتجا) ... تهزى وتسيبيني .. ؟ شان قريت .. رجلى صبحت هناك .

المرأة : ما اقدرشى ... ما اقدرشى .

سامى : وكان ليه م الأول ...؟

المرأة : مكنتش عارفه .

سامى : إحدا أصلاً مجتريش كويس ... (يحركه فى حماسة) . (يتوقف) .. وأنا حتى مش عارف أبديى متين ... كل اللي أنا عارفه إنك مكنتش لازم تجرى . تسيبيني فى نص السكة ... واقف زى التايه .. وتجرى ، وكل الحكاية إنك مجتريش م الأول .

الأم : (صارخة) .. لأ ... مش كده .

سامى : (غاضباً) ... وحدى .. وتهزى .

المرأة : مجتريش م الأول .

سامى : (يخطر فاصبة للباب ... ثم يعود إلى مقدمة المسرح متلخفاً .. هاتجا) .. (لنفسه) .. ما أنا زيك . فباتنى الأول .. ما عرفكوش .. راح .. اخشنى .. بطول العمر وأنا أفقتش عنه .. طول العمر واقفىلى وشى .. زى العمل لأردى .. زى الفاضى . زى كل الرجل اللي عملناه فى الدنيا .. لحدنا أصلاً بتيجى نلبسه .. ويكر معانا ... زى الجلود .. زى إدينا وزجلنا .. زى للشعر .

(يتوقف)

واحد بيتنى موهوب .. وواحد بيتنى هينط .. (يتنبه لوجودها متكسة . مأخوذة .. تمسك خنقه) . وواحد تسيبيني وتهزى .. عشان خلاص ... ماشى .. معزلى .. مسافر مش حابر جمع .. رايح على هناك على طول . واللى وراءه ملو الطريق .. وكله وحش .. نصه مدفون تحت التراب .. ونصه طالع م الأرض .. زى النخيل ... (يتعجب)

وتيجى الناس تدوس ع النجيل وتمشى . وتزرع نجيل تانى ... وتمشى .. وتيجى الناس تدوس ع النجيل وتمشى .. وتزرع نجيل تانى .. وتمشى ...؟

(يروح يصرخ فيها عند رأسها)

تسيبيني فى نص السكة .. وتهزى .. ؟

الأم : (مصنقة) .. هايژه أشوقهم فى الحبل .

سامى : (للمرأة) عشان تشوفى ولحد تانى .

(المرأة تمهر بجمدها كله عن نجلها ... تستدير إلى الخلف ... وتكزى أكثر فأكثر ... وهو يصرخ فيها ويطاردها .. والمرأة تكزى) .

عشان تقابليه .. عند رأس حاره .. تقابليه فى شارع .. تقابليه فى حدة مقطوعة .. تقابليه .. ووراءه للشايب وحده .. واقف مكسور .

المرأة : ما اقدرشى .. انت كبرت .. والناس ملو الشارع ... (يصوت مهزول) ... وانت بقع ...

الأم : اضرب .. أبلى ... اضرب .

سامى : الناس ... ؟

المرأة : وقالولى .

سامى : ملو الشارع .. قالوا لله .. وأنا بقع .. ؟

(يتسلم) ... هم اللى قالوا .. الجميع ... ؟

المرأة : ناس منهم .. قالوا ...

الأم : لوى تقع .. لوى تمشى بضهرك .. لوى تخاف ؟

سامى : (مبتعداً عنها إلى الداخل) .. عشان راجل يوقع .. بيبقى قرب الأرض .. (يصرخ) .. يسيره ... يسيره واقف .. وحده ..

(يطوف حول القاعدة اللي تكريج عليها أمه .. والمرأة من خلفه زاحفة .. ويروح يتحدث بصوت هادى حزين) .

وتيجى ليام .. وتروخ .. وناس تيجى .. وناس تقف وحدها .. وتروح .

(يتوقف فى شوارعها للمرأة معاتبا)

قالوا لك تسيبيني ؟

المرأة : (يصوت مكسور) ... أبوه .

الأم : امشى لتقدم .. والحبل فى إيدك .

سامى : (متحدثاً) وكان ليه م الأول ... ؟

المرأة : ما عرفنى .

سامى : تسميىلى عشان معرفتىش ؟؟

(عند رأسها) ... أنا أشول تراكه ؟؟ عمك

الوحن .. عشان معرفتىش ؟؟ عشان غلطى ..

مشيتى فى سكه غلط م الأول .. وقعتى وانت

ماشيه .. على كنانى .. على كنانى ...

المرأة : غلطة .

سامى : (عند أول المسرح)

اللى يحصل فى أول للسكه بيجنى .. يفضل واقف

مركزين .. بعد كده بيجنى ... ؟

الأم : زى الشر .. عند البحر .. زمان .

سامى : تراب الطريق بيجنى ...

الأم : الشرا .

سامى : (مؤكدة للمرأة) .. تراب الطريق .

الأم : أوعى قسى للى فات .

سامى : تعترى الأول .. وأعتر لنا بعد كده ...

الأم : خلص .. خلص .

سامى : (يتذكر المبلد . يروح وسحب المرأة خلفه فى

حركات قاسية قليلا .. والمرأة تكن .. وتوجع ...

والأم تضحك وتصلق .. وشول فى حركات

عظيمة مثشبة .. صاحبة) .

الأم : خلص .. خلص ...

(فردة) .. تراب الطريق .

سامى : (وهو يلغزها أكثر)

على كنانى .. على كنانى .

المرأة : عابزة أمشى .. ورايا شغل .

سامى : عشان واحد نائى .

المرأة : أنا جيت .. أمبارح ! .

سامى : العمر بطوله حاتبكى .

(يتذكر فى أسى)

معدش فيه عمر .. وقع فى السكه ..

(بحدة) .. وقتره ؟

(صمت)

(يروح بخطو مضطرباً داخل المكان .. تسترققه

سلسلة قديمة لها صليل بجانب الجدار فى المؤخرة

.. يتفرسها . يلتفت إلى المرأة .. بخطو .. تسترققه

صوره ماري جرجس .. يصمر فى مواجهتها ..

خطو مقتدياً منها .. يتوقف مبهوراً .. يده

مرفوعة .. يتقدم ويمد من وضع الصورة ..

حتى تصبح فى مرآجه الجمهور .. يتقدم عليها

بظهره .. والمرأة مربوطه به .. بذعر .. وكما لو

كان ماري جرجس .. يتحرك بحصانه أمام

عينيه .. يسرخ فجأة ويخفى عينيه) .. للحصان

.. الحصان ..

الأم : (منذمة) .. زمان .

المرأة : (باستغراب) .. مليش ذنب .

سامى : (يهرى إلى الصورة ويبحثها إلى الخلف) .

المرأة : رايأ شغل .. والعال بترمغ .

سامى : (للرأة) ولاد الفراول ؟ ...

المرأة : (بصوت خافت) ولاده .

سامى : (يرفع صوته) للى قابلكيه . بعد ما قابلتينى . بعد

ما مشيت .. (بصوت هادى) .. ورجت للدكانه

شريت حصله عشان عينيه .. وقعتت فى

الأرض .. وشعى أبيض .

المرأة : (بصوت هادى) . العيال بترمغ .

(بعضى يتحرك سابها كأنه يبحث عن شىء ..

والأم تكل عليه من مجلسها .. وكأنها تحاول

الإسك به) .

الأم : لضرب فى القلب .

(سامى يتوقف فى مكانه مضطرباً .. يستدير

بحركة أقرب منها إلى حركات الدعى) .

الأم : فى القلب .. عشان للانس تشوف ، وتسمع وتبكى .

(سامى يتكلم لوجود المرأة الزاحفة .. فردة) .

الأم : وياما ناس حاتبكى .. يا ما .

(سامى يتحرك حول المرأة فى عصبية أكثر ..

فردة) .

الأم : ربا ما بكينا .. يا ما

المرأة : (ترفع رأسها وتغمض)

أنا ببكى .

سامى : (يمضغ .. والأم تغيث فى الضحك والتصلق ..

واحدت للضحك)

(المرأة تكلمش .. وتتدخل فى بعضها .. وتضع

دموعها بكف يدها)

(سامى يروح يتأمل دموع المرأة .. ويمدل بجسده

كله .. ويهزب بيديه ... ويضحك .. يضحك ..
ويضرب فخذه بكف يده .. بلا صوت
للمضحك..)

الأم : زى امبارح .. أوعى تسكت .. وتتمنى ..

المرأة : (مغمضة) .. أمشى لولادى ..

سامى : (صارخا) .. مش عايز أسمع صوتك ..

الأم : (بزهو) .. هو ذا ابنى .. الحبل فى يده ..

سامى : سمعته قبل كده .. يوم ما قبلتك .. زمان ..

والدهارده بتخوى منكك .. عشان ابتليت .. وكله

راح معشى عدى ..

المرأة : (بنفس الصوت الخافت .. الخالى من التعبير) ..

هيه كده العيشة ..

الأم : أوعى تتمنى اللى شفته طول الطريق ..

(بحماس) .. لما كنت تحط رجلك وتعتز .. وف

مرة وقعت .. وف مرة قمت .. وف مرة مشيت

على رجل واحدة .. وف مرة مرضت .. وف

مرة قلنا دا مات ..

المرأة : أنا السبب .. أنا؟

سامى : إنتى وهمة .. الجميع ..

الأم : عايزه أشوف .. الجميع ..

سامى : (تضاضف حركته .. فترة) ..

الأم : وهمة ولقطين واحد ورا أخوه ..

سامى : (يشغل بالحبل .. وسحب المرأة خلقه .. والتحرك

إلى الداخل .. تأخذ المرأة مكانها زاحفة .. إلى

الداخل .. إلى جانب الجدار منكبة صامتة ..

سامى يسحب الحبل .. ويجذبه فى معاناة فترة ..

وفى النهاية يدخل رجل مقلبي .. وجهه أبيض

وعينه واسعتان مفتوحتان .. يدخل إلى المسرح

بحبو على ركبتيه بمعنى يتعرف جبهات المكان

.. ثم يوجه إلى الأم والأب ..

مفتاح يبه : كنت هنا امبارح ..

سامى : ادخل على ركبك ..

الأم : (متشوية) .. الحبل فى إيدك اليمين ..

مفتاح : أنا معشلت حاجة ..

سامى : بعد ذا كله ..

الأم : أوعى تتمنى ..

مفتاح : مليش ذنب ..

سامى : انت مسبتش حاجة ..

الأم : لانا عطاشى من يومها .. من زمان ..

سامى : كل حاجة على العضم .. والأرض ..

مفتاح : الدنيا كده ..

سامى : ترمينى فى الشارع .. شايك اللى أنا فيه؟

(يشير إلى نفسه ويبتته ..)

مفتاح : (منكسا) مش أنا بس ..

الأم : (صاخبة) .. أبدا .. أبدا .. مش كده ..

سامى : (بحدة) ..

مسبتش حاجة ..

مفتاح : مش أنا بس ...

سامى : و ...؟؟

مفتاح : مش أنت بس ...

الأم : اسمع ...

سامى : (محتدا) ليه .. عشان إيه؟

مفتاح : عشان صغير ..

سامى : وأنت ؟...

مفتاح : (لا يجيب فترة) .. إهنا كده ..

سامى : تحمنى العافية .. حتى المضم ..

(يروح يحرك من حوله .. ومفتاح فى رقلته ..

مضطربا .. صامتا ..)

ويا ما رحلك البرابة .. وقتلك ارحم ..

الأم : دا كان زمان .. وراح .. (بحدة) الحبل فى إيدك

.. وهوا مش موجود ..

(سامى يتوقف قليلا .. فترة .. للألم) ..

سامى : دا تحت إيدى .. أنا مارى جرجس ..

الأم : فى القلب ..

سامى : (للرجل) .. عشان إيه؟

مفتاح : هيه كده .. من فوق .. م الأول؟

سامى : وأنا؟

مفتاح : انت زيه .. وأنا معشلت حاجة ..

(صمت) .. وأنا زيه ..

سامى : (منحبا) .. تدوسونى؟

الأم : عايزه أشوف .. مش كده ..

مفتاح : هيه كده ..

سامى : كبير واكل صغير .. سمك فى بحر!

مفتاح : ولازم تفصل ..

الأم : الشرمان.

سامى : (لمفتاح بيه) حتى العنص ؟..

مفتاح : وليه لا؟.

الأم : (لنفسها) زى زمان.

سامى : شايف اللى أنا فيه؟

مفتاح : هوا دا اللى لازم يحصل.

الأم : الدم .. الدم.

(سامى يتحرك حول القاعدة .. ويدهد الحبل،

وهما فى طرفيه واحد .. وراء الآخر).

سامى : دا انا بموت.

الأم : وأنا.

مفتاح : (يستدير هاسما للمرأة) واحنا ...

(المرأة تتحرك خلسة إلى جانب مفتاح .. وتقف

فى صمت).

(سامى يكتب: 'حركة المرأة')

سامى : بتقروا جنب بعض؟!

مفتاح : (لحنا معرفشى بعض .. فترة)

المرأة : بتيجى هنا بس .. مع بعض .. (تطرق)

وأنا مبشوفش .. تشير بيدها إلى الخلف).

هناك .. فى الدنيا.

سامى : إنتو هنا جنب بعض.

مفتاح : (منكبا) هنا.

سامى : وأنا وحدى.

الأم : أوى تخاف.

سامى : (محتد) .. إنتو لكتين كسرتوني

(يجلس تحت القاعدة ...)

قبلكم مرة .. مع ناس كتير .. مع كل الناس ..

واحدا أصلنا لازم نتقابل.

(بغضب) .. نشوف بعض.

مفتاح : كل الناس .. طول عمرها كده.

سامى : (بتخاذل) .. انت وهيه .. والغايب.

مفتاح : فى السكك .. بشوف بعض.

سامى : تطمروا فيه كده.

المرأة : أنا مايش ذئب .. (تضحك لمفتاح).

مفتاح : وانت اللى جيت فى سكتى.

(بصوت عادى)

وأنا الكبير.

سامى : مايش وجود ؟..

مفتاح : لك.

المرأة : أبوه.

سامى : مايش ؟..

مفتاح : لك.

المرأة : زينا.

(صمت)

الأم : لحن.

سامى : (متوتر) .. تخدموني .. كلكم .. الجميع؟

مفتاح : أنا معلق حاجه .. أنا زى للجميع.

المرأة : وأنا مشيت عشان قالوا. ناس منهم قالت ..

سامى : ليه كده .. تدوس بعض؟

مفتاح : لحنا كده.

المرأة : أنا مايش ذئب.

الأم : (تميل بهسدها على ابنها وتتعبه .. وتسال)

بتقول كان فيه شمس؟

سامى : (يرتفح مبتكرا) .. كان.

الأم : والله زده فيه؟

سامى : فيه ..

الأم : لكن هوه موقشى ساكت أبدا .. أبدا ميكوش.

(تسال بحد)

مش كده؟

سامى : للحرية كانت فى إيد.

الأم : قدام الوحش.

سامى : كان راجل.

الأم : هوا دا اللى يقول .. (فترة)

(مفتاح والمرأة يجادلان النظرات الوجهة .. شيئا

فشيئا .. يضطربان .. يقولهما الذعر .. يروحان

ويتصمقان الواحد إلى جانب الآخر .. ويتبادلان

النظرات المنكسة مع سامى .. ورومضى سامى

يقعد طرف الحبل ويجذبها خلفه غاضبا .. والأم

تصفق .. وتلوك شيئا فى فمها .. وتصرخ).

الأم : كل ليلة يججوا.

سامى : لازم يججوا.

الأم : ونترج عظيم .. والحبل فى إيدك.

سامى : اخضع لللى عملوه .. عمل العمر. (يزفر)

الأم : خلع.

(سامى يتحرك أكثر .. وهما يذعران ..
ويمتدانان)

سامى : (لأن بصوت من يحكى حكاية مؤلمة) ..
فى مرة رحت بوابة مفتاح بيه .. (فترة) ..
الخدامين كانوا مالبين الدنيا .. والكوابات ع البوابة
والبوابة مفتوحة بطول الشارع ..
(يتوقف .. يستدير إلى الرجل غاضباً) ..
كل دا حصل ..

(بعدة) ..
إياك اسمع صوتك .. إياك ..
(الرجل يطفى مذكوراً .. والأم تنتشى) ..

الأم : بيرجع تانى .. هوا بحصانه ..
سامى : (لأن .. يحكى) .. فى مرة خطبت على بيتها
(يشير إلى المرأة) كانت السكة مقطوعة .. والحبطة
بطول الحارة .. والباب مقفول .. لقيتها رافدة جوه
.. فى آخر البيت .. معاه ..
(يتوقف) .. (يستدير المرأة) ..
إياك .. إياك ..

(المرأة تدخل .. وتزوى .. وتتدخل فى نفسها)
الأم : أوعى تسبب الحبل .. لضرب ..
سامى : (يحكى ويبدد الحبل) ..

فى مرة كنت ماشى فى السكة رايح الغيط ..
غيطى جنب غيطه ..
(يشير إلى مفتاح بامتصاص) ..
والليل كان دخل .. والداس ملو السكة .. ومكنشى
فيه سكة تانية ..
(يتوقف ويستدير إليه محتكاً) ..

لبعدنا عن بعض .. إنت وهيه .. ولجميع ..
(بغضب أكبر) .. متقشوش صف واحد ..
الأم : أوعى ترجع ..

سامى : (عد أول المسرح .. بصوت حزين) .. أنا كنت
وحدى وهيه جنب بعض .. للجميع ..
الأم : أنا معاك ..

سامى : كنتى معاهم ..
الأم : جنبك ..

سامى : زمان كنتى معاهم .. وياهم .. وأنا كنت راقف
هناك .. وحدى .. أنا لسه .. موقش منى كثير ..

الأم : أنا الوقت معاك .. (يقول) معاك ..

(يتبادل كل من الرجل والمرأة النظر .. ويضحقان
إلى البراء شيئا .. فشيئا) ..

(يسقط طرف الحبل من يد سامى .. فيضحقان
أكثر إلى الخلف فى بده وتلمس ..)

سامى : (يستند على القاعدة) ..

نفسنل نحى واحنا جنب الأرض .. (فترة) وف
يوم م الأيام نقف على رجلينا زى النخل ..
ونمشى .. وخطوة وزا خطوة تكبر ونروح السوق ..
(فترة) ..

(بصلاان أكثر إلى الخلف) ..

وطول ما احنا ماشيين نصرخ ونملا الدنيا ..
(يبتعد عن القاعدة .. ويصرخ فى أمه .. التى
تخفى عينيها بكفة يدها مزعجة ..)

وف يوم من الأيام نقعد القعدة بتاعك دى .. زى
الذئب عدينا مفتوحة على ما فيش .. وكل اللى
معانا واقع فى الأرض وتايه ..

(يدور حولها باحثاً عن شيء) ..

ف يوم م الأيام نفغض عينا وننام .. وساعتها مش
هنقوم .. عشان نزعق ونروح السوق .. وكل اللى
ورانا حانسبيه .. وساعتها مش هوكون فيه حاجة
ورانا .. غير الزعيق اللى مالى الدنيا ..
(محتكاً) ..

فى يوم م الأيام كنت بتشتيملى وواقفة معاهم فى
الصف ..

(الأم تشرع بيدها رافضة) ..

وف يوم م الأيام قعدنا فى وش بعض .. الواحد
فى وش الثانى زى العمل الردى .. ومفوش ..

(يتوقف .. يتبادل الرجل والمرأة إلى الخلف
النظرات المتلصصة .. ويضحقان أكثر إلى الخلف
.. يخفئان ..)

وف يوم م الأيام واحد منا هيشيلوه .. ويرجعوا
من غيره .. وبعد كده بشريه يشيلوا الدانى ..
ويرجعوا .. وتبقى خلصت الحكاية .. حكاية كل
ليلة ..

(صمت)

الأم : عايزه ..

سامى : (يقاطعها فى غضب) .

مش عايز أسمع منك .

الأم : (تثيق .. وتخفى وجهها كله ..)

سامى : فى يوم م الأيام كنا لم وابنها .. وينمشى .

الأم : (منارعة) حرام عليك .

سامى : صورك بيمعبنى .

الأم : حرام .

سامى : (بحدة .. ميتحدا عندها) .

كنا بيمشى .. ونعمل حاجات .. وللهارده .

(يتأمل نفسه وكل ما حوله) .

الأم : عايزه أشرفهم .. عايزه .

سامى : (يسحر) مين ؟ ..

الأم : اللي وقرفه .. زمان .. زى للوحش .

سامى : كائنا هنا أمبارح .. جنب بعض .

الأم : التحيل كان فى إيدك .

(سامى يتذكر الحبل .. يروح يبحث عنه .. يعثر

عليه إلى الخلف .. يرتبك قليلا .. فيسقط منه

الحبل سهواً) .

سامى : إنت زيه .. إنت واحد م الصب .

الأم : (منارعة) فين همه ؟ ..

سامى : أنا ملى ناسى .. مغشوح وحش يتلنى حتى للحش .

الأم : والرومانى .

سامى : كله بيخسفضل .. ويطلع تانى .. إحنا بس اللي

الأم : بلروح .. المضم .

سامى : قرلها لى .. الليلة .

الأم : (يسأل) .. الحكاية ؟

سامى : بتاع كل ليلة .

(صوت الرجل المبحوح .. حين يحكى) .

ف مرة كان فيه رجل كبير .. لابس جلبية

مخططة .. وقاعد ع اللبابة .. وأنا كنت ماشى ..

(فجأة) قام يجرى عليه .. وقطعنى هدومى .

ورماتنى فى السمكة وأنا ماشى ، ومن يومها

ماقمش .

(يجلس) .

ركنت مشهرى للحيط .. وحطيت رشى فى الحيط

.. وقعدت .

الأم : (تصرخ) قوم .

سامى : (يهيب غاضبا) .. بلاش أقول .. أسكت خالص ..

بلاش أتكلم .. فيه فى الدنيا حد ساكت ؟ ..

فيه فى الدنيا ناس ما بيعيطش .. ؟ مغشوح حد

زعلان ؟ .. (يصوت عال) .. مغشوح هم ؟ ..

الأم : لاسك للحبل .

سامى : (يربض قليلا عن الحبل .. يفشل فى العثور عليه

.. يستدير للأمام .. يخطو خطوة نحو القاعدة)

الأم : ليجد على .. وقيل ..

سامى : عشان كنتى معاهم .

الأم : اللي وقرفه .

سامى : (يحكى) .. رماتنى فى السمكة .. وفمضت نايم

وملغح عطيه .. والداس رايحه جايه تغطى من

عليه .. ومغشوح حد شطانى .. للدنيا كانت صيف

.. الدنيا كانت برد .. والعياط مالى وبننى ..

والراجل قاعد ع اللبابة .. وقدامه القدامين ..

ومبيتكلمش كثير .

الأم : ليه .. ؟

سامى : (صائفاً) .. لنت مش معانا .

الأم : ليه .. ؟

سامى : بتكلم ليه .. ؟ إنا كان ما رهشى منه حاجة .

الأم : حاجة ليه ؟ ..

سامى : (بصنق لأكثر) .. حاجة .. حاجة .. شىء ..

(يتوقف) .. دم .. وقع من ع السلم .. لتكرست

رجله .. زلت .. اتزحلق .. وقع فى الأرض ..

اتبلى .. دلوسا عليه .. جريت .. تاه .. كل حاجة

راحت منه .

(صمت)

الأم : (لنفسها) وقرفه .

سامى : (بضطرب قليلا .. يخطو إلى الخلف .. يتوقف

مرة واحدة يبحث .. يعثر على الحبل .. يمسك به

.. يجذبه .. تكملى الأم قليلا .. تغير من جستها

.. تتكلم .. تنهمم ..)

الأم : أقام

(تستدير .. تكزل القاعدة ببطء شديد .. وهو

مضطرب بالحبل .. تنفسم وهو تتمدد أمام القاعدة

فى تكاسل . سامى يروح بسحب الحبل .. تدخل

للمرأة وفي إثرها الرجل ..)

(يدخلان متعثرين ويمعنى هو يسحب الحبل
ويظهره للجمهور، تتشغل المرأة والرجل بالطلع
إلى المكان وكأنهما يدخلان لأول مرة .. ويتبادلان
الانظرات .. سامى يكتبه لوجودهما)

سامى : ادخلوا.

(يتكلمان)

آدى أخرتها

(بحدة) .. شايفين ؟!

(ويتبادلان النظرات فى صمت ..)

(عائياً) توقعنى .. وتدوسوا عليه.

(يتحد عليهما مطرقاً).

(لنفسه) واحد تانى هيدوس عليكم.

(يستدير إلى أمه .. فجأاً ينزولها .. يتجه إليها

وهى نائمة .. يسقط منه الحبل .. ويتبادل للرجل

والمرأة النظرات .. يترجفان إلى الخلف فى

تصميم ..)

سامى : (للأم) .. قولى .. ؟

(صمت)

(يهزها)

اصحى

(صمت)

(مترجماً إلى الخلف).

أنت سبوكنى ؟

(صمت)

وحدى ..!!

(يهزها فى عطف أكثر ..)

هريقى ..!!

(تخفى للمرأة والرجل ..)

(يحدو بأحدًا عن شىء .. يتوقف فجأة .. يعود

إلى الأم .. يميل على قلبها .. يصمت ..)

(صمت)

(بحدة)

لأنا لمه مخلصتش ..

(صمت)

(يلتزم)

لمه باقى ..

(يلتفت حوله)

مش ممكن كده ..

(فتره)

ما لقرضى ألف وحدى .. لازم أتكلم.

(محكناً) لازم تسمعنى .. أتكلم ..

يحاول أن يجرها جالساً .. يعانى .. تبلس مائلة

يحاول أن يفتح عينيه .. يفشل)

جلون .. ؟

(يحاول إيقاظها فى صغرة)

(غاضباً)

إسمعى الكلام .. ؟

(صمت)

للى جى عشان أقرله ..

(يستدما على القاعدة .. كالمسلوبة .. يتحد عليهما

ويصرخ فيها)

لازم أتكلم .. لأقول.

(هائجاً).

مش ممكن نسكت.

(يتجه ناحية صورة ماري جرجس .. لفترة .. يعود

إلى الأم .. يتوسل).

اسمعوها حكاية الرومانى .. حكاية الحبش ..

(وهكى)

مكتشى فيه ميه فى البلاد .. والناس عطشانه.

(يسأل)

تعمل إيه .. ؟

(يتوقف)

(يصرخ)

اسمعوها ؟

~ (صمت)

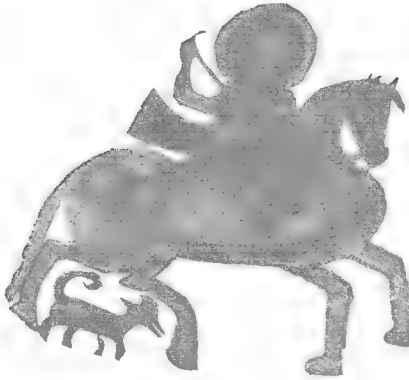
مش ممكن كده .. أنا مخلوق .. مش ممكن وحدى

.. (يجرى إلى الداخل .. يعود ثانية إلى الأمام ..

يرتبكه .. يعود إلى الداخل ..)

(فترة) .

(يسدل الستار)



جرجس

شعر: جرجس شكرى

:يركلها المارة بأحذيتهم

وتنكأسمها للكلاب القذرة،

حنماً ستلوث لمقشة عامل للنجافة للكتيب

ليحدث أى شيء،

أى شيء،

فى هذا الحيز البشع

ربما ..

- ١ -

دائماً فى غرفةٍ كئيبةٍ

أفترش يرمى آخر الليل

أحلم

أكتب

وأنتهى أن أموت

ويحتفلوا بجثتى على الأرصفة

فجر مر يكسر النافذة

وأنا أحاول النوم مرهقا

داخل حصة الكوابيس اليومية.

- ٢ -

في حلم باركلي كلب أسود

فأوقدت شمعة للهواء

وتذوقت المخاط الذى داعب شفتي

مات كثيرون

دفنت البعض واحتفظت بالباقي فى خزانتي

بشفرة موسى نزعت نهدى حبيبتي

وشريت لها ميكا.

- ٣ -

«فوكوياما»

لماذا تضطهدنى

اقرضنى سلفة من سجايرك النهائية

ولا تختلف مع الشمس

لقد صارت لعبة الطفولة

امراة بطفلين وريفا كبيرا.

- ٤ -

من نافذة عالية

بكوب شاي ساخن وسجارة وحيدة

سأولج الصباح

البيوت مرصوفة بإرهاق

وعامل النظافة يتوصل مع أول ضوء.

يقايا سهرات الأمس الطازجة.

يخلص الطريق من الهياكل العظمية والموتى

المتحليين

بوقاحة سأرى العالم

وأقرر الخيانة

بصبر فاسد وحيرة ميتافيزيقية

هل تستطيع كل جملة أن تجد لنفسها كيانا خاصا

بين البيوت المرهقة وعامل النظافة والشاي الساخن؟

وهل أستطيع أن أقرر الخيانة فعلا؟

أعرف ■

سأولج الجوارب القذرة - الغهاب اللثة - القىء

بأنين عال - الجوع - الإرهاق - خيانة الأصدقاء

وأقرر البقاء عاملا عن الحب

حينئذ

يزورنى هيكلى السرى المخزون فى مقبرتى

حاملا مصباحه الفقير

ليزرع كينونتي للمهترنة فى الشوارع

سأقص عليه عادم الأمس:

■ برجسون أهم من أنكر الحقيقة

■ البحر برىء من جسد فرجيليا وولف

لقد قتلها فرويد

■ الأصدقاء مستودعات عفونة لا بد من استبدالهم

بعزلة

■ الحب مثل الكوليرا

■ لماذا تخريبه يا حبيبتي؟

فقط

أدين لك بوردة وقيلة وسجارة ملطخة بطلاء

شفتيك

تحشرينها فى فمى

آه ..

لماذا كنت

وصرت من عادم الأمس .

هــجـرة

قصة

محمد عبد الله الهادي

قالقت زهرة درنة بطاطس من الآنية التي أمامها، ويدرية آنية راحت تزيل قشرتها بالسكين. ولما رقت عليها أمامها تستطلع الزمن وتبحث عن الشمس، وقف سور الحوش العالى أمام الدار كسازل أسم يحول بينها وبين الشوارع والناس، فشمها حزن مألوف صار رقيقاً لها منذ وقت طويل. وبلاعتاد لم تعد تسأل عن معنى له، لكنها فطنت أن النهار بمعنى سريماً صوب الرجل، عليها الآن أن تنجز عملها وأن تعد طعام للشاء، ألقت بدرنة وأسكت بأخرى، كان الحزن ما زال يفترس صدرها ويتمدد كما يحوله، وتمتعت من بين شفيتها: «فرّجك يا الله.. كيف؟» سألت دواخلها، وكبرت الأسئلة وتضخمت في رأسها، الحال - كما تراهي لها - يتحدرج هارياً لأسفل من سبي إلى أسوأ، كادت السكين وهي تنزلق على حافة الدربة تدمي إصبعها، فاستعانت من الشيطان الرجيم، التفتت عن يمينها حيث كان زوجها عبود غافياً، منهكاً فوق حصير قديم، ودت - الآن - أن تصادته، لكن صياح طفلها إسلام وهو يلهو حول الظلمة وجوهرتها الملائن بالماء وسط

للمروش، أخذ بمجامع قلبها، أدركت أن عبوداً ما زال متعباً من كثرة التجوال والمناذلة على بضاعه التي ارتضاها تجارة، وأنه الآن لا مجال للحديث البتة، وعندما أسكت بالدربة الأخيرة فكرت في طريقة طهوها وكانت على يقين أن البوت يظل من الطماطم وأن الزيت قد شح في عبوته، عادت لأياها الأولى بالطرية، كان بإمكانها أن تطلق باب صديقها أم حميد لتسغفها بكرة زيت إلى حين، لكنها أيام مضت، أقبل إسلام عليها وهو يصيح وأرتمى في أحضانها، ألقت بالسكين فوق للدريات المششرة، قبلته فبراً صدرها من الحزن وضحت من جوف القلب وهي تصيخ للسمع لعمر الحروف بين شفيتها الصغيرتين وهو يجاهد: «طاطس.. طاطس.. ماما، هزت رأسها له وأشارت بأصبعها ليجها، وكلمته كلام المائل الذي يفهم ويعي: «من عيني يا حبيبي»، وتابته وهو ينظت من حضنها صوب الظلمة راقماً يديه الصغيرتين فوق السور الذي يطاول قامته، وتعد محاولاته المستميتة في الوصول للماء، قامت تحمل الآنية، وانتهى لها عبود وهو يستوى قاعداً فوق

المصير، رفع حاجبيه ونظر إليها، ودت أن يحدتها لكنه لم يفعل، ومد يده في جيب جلابيه وأخرج كتاباً مطوياً وقمعه، ومال عليه برأسه، ولاحت جبهته المحزوزة وهو يقرأ السطور بتألى من يستوعب ما عقله منها خشية الإفلات، كانت تعرف أنه سوف يشرح لها محتوى الكتاب، حال الانتهاء من قراءته - كالعادة، ولكن الأمر، ككل مرة، كان يستحصى على مسمعيها وهي تتظاهر بالإنصات والوعى ولم يكن يعيها، كما بدا لها أن تفصح، اجازت الباب بآنية البطاطس، والأسئلة التي اختلطت برأسها تشسافط على أرض المسألة وتقسيم المرويات في مقلديها، وهو وأمرها بأن تنزع الحجاب وتكشّر بالغباب، أو وهو يمنعها عن مخالطة الجيران .. الجيران!! من ؟ أم حميد الطيبة للقلب، لم تتوقع أن يدرك تطايحه الحكومية كمحاسب بالإدارة التطوعية ويصم راتبها بالحرام. وأخيراً وهو يهجر بالطرية، بمن وما فيها، للناس والبوت والشوارع لهذه القرية الصغيرة الثانية، رفعت الإناء على النار وأسقطت به الدريات، هناك لم يصل الأمر إلى هذا الحد، تأملت تجارته

الجديدة، في مرة، وهو يمسك أمامها الأوراق الملونة المصفولة، صورة لحديقة تشكلت جذوع وأفرع أشجارها بالشهادتين، قال لها: إن للمعجزة حدث في بلاد الفرنج، وأن السلطات الكافرة القادرة أجتثتها من جذورها. ولوحة بالخط لسبع الآيات المنجيات، ويماطة النبوة، وصورة أخبرها أنها حقيقية - لا مرأ فيها - عندما لمع أشك بمعينها للجدى الذى يدرك لبدأ بأمر المولى فى علاه ومن يشرب منه جرعة يشفى جسمه من كل الطل والأوجاع، ومنحت حتى دمت عينها وهو يريها صورة لامرأة كافرة أنجبت قرداً أسود بقدره القادر، وأخبرها أن هذا هو عملها فى الدنيا، وهذه صورة للدخيرة، التى يتدحرج عليها المرضى عند بزوغ فجر كل جمعة كى ينعموا بالصحة وراحة البال لأنها فى الأصل ساحة موقعة استشهد فيها صحابة عمرو الأوائل وقت الفتح، وكتابات صغيرة وكثيرة، وأحفاق نشوق، وأعواد بخسور، ونوريات خلّه لسواك، كان صوت الماء يعلو حول قطع البطاطس وهى ترمى السكين بواحدة منها فتبين أنها ما زالت صلبة ونيئة، خرجت من الباب إلى الحوش مرة أخرى، كان عبود ما زال جالساً

للقرصاء، ويهتز بدنه برتابة تحت جلاببه القصير، وكانت تأمله تعيث بحليته للكتة، ورأسه يتدلى فوق الكتاب، وامحت إسلام وقد نجح أخيراً، ولأول مرة فى تسليق سور للحرض الملائن بالنام، ففزعت وتوجست خيفة من سقوطه، دقت صدرها لا إرادياً وقد تئنت عليها صرخة تحذير: «إسلام.. إسلام»، انتفض عبود ولقفا مستوعبا الأمر، وانتاب الطفل للفرع الذى أسقطه فى جوف الماء، واندفعت زهرة نوره، واسطدعت بعبد، وفوجئت به بمنعها ويقف بجسده حاجزاً أمامها وهو يصيح بها: «اتركيه لإرادة الله، إن كان لعمره بقية فلسوف ينجيهِ الله، وإن استرد الله وديته فهى له»، كانت كلماته هذه المرة تخترق مسمعها ولا تستعصى عليها، وهى تترزع نفسها من بين ذراعيه لتتراجعاً جنوباً وهى تصرخ: «إسلام..»، كان صياح الصغير يخلتق رويداً رويداً فى بطن الحوض، ويتلاشى، وينقطع همه، وجسد زهرة يتهاوى بين يدي عبود ويسقط متحدر فى جب مظلم عميق، لا نهائى، بلا قاع، ورأت نفسها تمدو فرحة فى شوارع المطرية برداء أبيض فضفاض، بينما عبود يطاردها وهو يضحك، كان جسدها - يا للعجب - بوزن ريشة طائر تتلاعب بها الرياح،

عندما لحقها واعترض خطوها، استلمت له وهو يحملها بين ذراعيه، كانت سعيدة، ملتصقة وكان سعيداً وهو يحدها فى شوارع تصنع بالحيوات وتكلاً بالزور. كانت تنظر للسماء الصافية الزاهية الملونة. وكان ما زال يدنو، وانحرف بها فى شوارع أخرى مقفرة، وامحت على جانبيها أشجاراً ذابلة ومصابيح مطفأة، وهبطت ظلمة أخافتها ففزعت واستكجبت به، لم يكن الوجه وجه عبود، كان عربساً جهماً، تستلجج بلا جدوى، خطر لها أن رداها الأبيض يتمزق ويتساقط فضلاً ومزقاً تذروها الرياح، وأن جسدها يحترق ويبين، دفعته بعزم قوتها، وسقطت من بين ذراعيه، وأرتطمت بالأرض ارتطاماً، وأفاق، ومن ضبابية الرؤية وجدته.. عبود.. بجوار الحوض يحمل الصغير على ذراعيه تتقاطر حبات الماء من جسده الملائكى الطاهر، فهزمت واقفة، واندفعت صوب الحوش وأقتحمته - لأول مرة منذ أن جاء بها - للشوارع وهى تصرخ، بينما تجمع الريفيون البسطاء يستطلعون الأمر ويحذوهم الفضول لمعرفة هوية وسر هذه الأسرة الغريبة. ■



٢٠٠ منمنمات تاريخية من المزيمة إلى المجزرة،
عبلة الروبى . ٢٠١ الرمة والسياسة ، خليل
عبدالكريم . ٢٠٢ ما هنالك ، من أسرار بلاط
السلطان عبدالحميد ، توفيق حنا . ٢٠٣ حول
المشروع الحضارى الجديد الماضى - الحاضر - المستقبل
(الفقيه) طريعا بالفلسفة ، يوسف وهيب .

من المزمومة إلى المجزرة عيلة الرويني المنمنومات تاريخية

فأقصيدة تمدن صرايها، حرص
سعد الله ونوس أن تكون
مسرحة الجديدة «متممات تاريخية، أول
إصداراته في مصر (عن روايات التهلل) ..
وفي هذا الاختيار دلالة للراعية، ومغزاه
للتاريخي... حين تقترب اللحظة الأشد
خطورة في الواقع المصري، من ذلت اللحظة
للتاريخية التي يقطعها سعد الله نوس
بعض «متممات تاريخية، سنة ثلاث
وثمانمائة أوائل للقرن التاسع الهجري زمن
السلطان الناصر فرج بن برقوق، وحكم
الخليفة أمير المؤمنين المترك على الله، حين
أغار تيمورلنك على أقاليم الشام، وأقام
عساكره على أبواب دمشق، محكما حصاره
بينما المدينة غارقة في دمارها وتعصبها...
كل بدعة منلا، وكل اجتهد كفر، وكل
اختلاف خروج على الإجماع والأمة ينفي
مجاوبه.

«متممات تاريخية، إدانة للناصر
الذي يتضامن فيه إصمالم لتلق، ويتراجع فيه

الاجتهاد، ويلطى عقل الأمة على التمسب
والتقليد والاتباع.. إضافة لتمط ثقافي يماذي
الحوار، وحق الاختلاف في التلم، وللتأويل،
ويتمدد خطها قمعيًا معارضًا للرعي
والعريه.



تبدأ المسرحية بصوت المورخ القديم
وسموره سعد الله ونوس من (بدائع الزهر
في وقائع التهور) لابن إياس.. حيث للشاه
لم يعهد من قبل في مصر والشام، والبريد
يصل إلى دمشق في أوائل شهر المحرم،
بكره المعسكر للشامي، وسقوط مدينة حلب
في يد تيمورلنك، وقد فطروا فيها من الأفعال
للشيعه ماتشيب له اللواصي ثم اتجهوا إلى
دمشق.

سبعة أشهر من بداية المحرم حتى نهاية
المسرحية في شهر رجب سنة ثلاث، وتمنماته
هي زمن الحصار الذي يتابع سعد الله ونوس
تفصيلاته من الهزيمة إلى المجزرة، عبر
ثلاث متممات دقيقة الرسوم والتوقي، أو
ثلاث ربي كاشفة عن بنية عقل المدينة
وأشماظ تفكيرها:

• خطاب ديني غيبي.

• خطاب علمي نفعي.

• خطاب سلطوي تقليدي.



• سطوة العقل الغيبي :

الهزيمة هي عنوان المتممة الأولى،
حيث بطل الشيخ برهان الدين التاذلي
(قاضي المالكية في دمشق) نموذجًا للتفكر
النفلي الأورلي، وللتقليد المحافظ في
معاداته ومجاوبته لكل فكر اجتهدى مغاير..
ولهذا يتف بحف أمام أفكار الشيخ جمال
الدين الشرائجي (قاضي الشافعية في
دمشق) المطالب بإعمال العقل في أسور
الدين.

ومع الشيخ التاذلي يتضامن قضاة الشرع
وفقهاء الدين من المبالية (ابن مفلح،
ومحي الدين بن العز، وشعشع الدين
الغياثي) معاللين بإحراق كتب الشيخ
الشرائجي، متهمينه بالخلط في أمور الدين
والخوض في التقدر والتفكر، والزندقه، تمصب
لاهودة ولاصامح فيه، يكشف عنف الخطاب
الديني السائد، وغطائه الأيديولوجي لتهجير
المصالح والأشماظ، فمجموعهم يخلون خلف
للعامة تاجرا أخرق.. هكذا انشغل ابن مفلح
قاضي المبالية النفلي المتشدد - بأسراله
وبيوته ومصالحه، وفرغ إلى الصلح ومهادنة
تيمورلنك.. هو صورة أخرى من (دلالة)
التاجر الذي عاش في السنة الثالثة من القرن
للتاسع الهجري عقالية تلي من شأن السلفة،
وترى في التجارة صورة الدنيا وأصل النشأط
والاستقرار والعمران.

وهو لاجتماع المصالح والأغراض يكشف
عنه سعد الله ونوس من خلال تكليه التباعد
بين الشخص والدور الذي يقوم به.. بما
يسمح لنا ذلك التخريب من إعادة اكتشاف
الحقيقة بروية متأمة ووعي نقدي... ففي
التفصيلة الثانية بالمتممة الثانية، يلمح
المؤلف الجميع في لحظة واحدة.. فحين
يباعد الشخص بينه وبين شخصية (ابن
القائس) التي يؤنبها، يرد وصف المورخ
القديم... ولم يكن بالمرضى في
شهادته ولاقضائه، وباع كثيرا من
الأوقاف بدمشق، ويقول أنه ما بيع
في الإسلام من الأوقاف ما بيع
أيامه.

ويباعد الشخص بينه وبين شخصية
(ابن العز) فيطل صوت المورخ القديم...
«اشتغل بالقضاء فترة، ولما كانت
فترة تيمور، دخل معهم في المنكرات
وولى القضاء من قبلهم ولقب قاضي
المنكئة، واستخلف بقية القضاء من
تحت يده، وخطب بالجامع باسم
تيمور، ودخل في المنكائم، وبأن في
ذلك، ففره الناس ومقتوه».

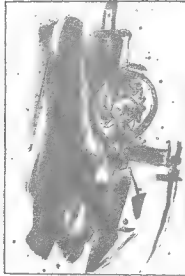
ويواصل المؤلف تعرية وقصص اجتماع كل هؤلاء من رجال الدين، مكررا المهادنة لنفسها مع (ابن مفلح) .. لتكتمل الرؤية داخل المشهد الراصد في إجاباتها عن السؤال الجوهرى :

لماذا وقف رجال الدين ضد الشيخ الشراعى ؟!

ويطل الشيخ التناذلى داخل النص المسرحى وقورا، مهابا، شجاعا، مقرونا دوما بالاحترام لدى العامة .. حتى إن المهادنة الوحيدة التى خرج فيها الشخص من إجاب الشيخ الجليل اتسمت بالخلق الغاضب. والعمدة الوطنية الثبيرة أمام فرار السلطان فرج بن برقوق من أرض المعركة خوفا على اختلاف عرشه .. وفى المهادنة للذكبة .. لذلك الاعتراض الغاضب على السلطة والسلطان لأتبعه سعدالله تماما لصوت الشيخ .. ولكن يفرقه المسافة التى تسمح لنا بالتأمل والتأويل .. فلماذا ثار التناذلى غضبا، وبنى أن يواجه السلطان سرراة، مستطأ شرميته هل هو التنازع على السلطة والشرعية واحتكار الحق وتقسيم الأحوال ؟

هكذا يطل الشيخ التناذلى حتى فى اعترافه السريع بما أخرجه به الدنيا، وما سبق وأفسد من رشاوى ومصالح صغيرة، وتوصل الأسباب للوصول إلى الغاضب .. ويطل طوال النص مهابا جليلا، ونموذجا لسطوة وحضور رجل الدين فى الزمير السائد، بكل ما يجسده من تراث غيبى يؤمن بصدقه فى نفوس العامة .. وهكذا يصيغ نصا له فى مرجحة غارات التنازع عبر الدم والصعور فى رؤى غيبية.

« كنت أترجح بين التوم والصحو، حين وافانى حسيب الله النبى المصطفى، وكان يلفه سريال أخضر، وكان وجهه كالسراج المنير، القريب وفاض حوى خضرة ونورا، ويصوت عميق حنون قال لى : هذه المدينة عزيزة على قلبى، فأنهضوا وحاموا



عنها، وأذى بعثى رسولا، وأسكنى جنته لن تقوم لكم قائمة إذا دخلها عدوى تيمور، ولا تفشوا الموت فأننا جالس على الضفة ..

هكذا اعتمد العلم بشارة وعلامة وتكليفاً وايضا لدعوى للناس إلى الصابرة والجهاد .. وبالطريقة نفسها يتأهب للشهادة حين يلد حصار تيمورللك وعساكره قلعة دمشق، عبر رؤية لا يكون الموت فيها إلا كجور جدول من الماء العذب.

ويؤكد سعدالله ونوس على تلك التحولات والصائر اللغوية كاشفا عن بنية العقل السائد فى المدينة، لتكتمل صلاتات الهزيمة التى تمثل للمنظمة الأولى حوائها وتعمل تفصيلاتها.

• تناقضات محنة ابن خلدون :

ومن محنة رجال الدين بالمنمنة الأولى إلى محنة العلم والطعام بالمنمنة الثانية، يطل على الدين عهد الرحمن ابن خلدون (فى سياغة سعدالله ونوس) طرازاً فاصدا من العلماء، ونموذجا لتهانزا بقرن العلم بالمنمنة، ويبرز طبعه الرافى من مرم أمه وتمناياها، بعيدا عن كل قاضية تاريخية لزمه ولشعبه .. هكذا يتجلى من أسوار دمشق سقا إلى لقاء تيمورللك - بعد

أن اختاره أعيان المدينة لتحدث باسمهم - متخاذلا لا يرى فى الجهاد سوى للوم ولا يرى فى الخطوب والخطر السهد لوجود الأمة سوى وصف السدة .. بينما يتقبل تكليف تيمورللك له بكتابة تخطيط جغرافى لمن وأقاليم المغرب العربى ومسالكه، وهو ما اعتبره تلميذه (شرف الدين) إسهاما وشهدا لخطوات تيمورللك فى لفتحام المغرب العربى، متعها ابن خلدون بالقبانة !!

وسيعتقضى كثيرا الموقف من ابن خلدون .. تستوقفتنى المصارفة بين ماسح به سعدالله من مساحة للتأمل والبحث والاكتشاف وحتى الاحترام أمام العقل القسبى للشيخ الجليل برهان الدين التناذلى، وباسمح به من الزهو والإعجاب بمرمود وصلابة الأمور عز الدين أوزار .. ثم ما تشدد به واحتد أسام ابن خلدون بكل شواغله المنهجية واجتهاده العلمى والعلمى الماروق.

ابن السعدى لوضعية ابن خلدون فى الفكر العربى الإسلامى فلا قديمة - برأى سعدالله - ولا منظور فكري مسبق يتقيد استجابة للشخصيات أو يصيبها فى قوالب نسبية لكنه التناقض الذى يقرضه الصدام بين علم ابن خلدون وحريه الضارية على التكايد والإسناد والنقل سلالة مرعى الجهل، وبين مواقف النص المسرحى منه ... التناقض الذى يجتريه ابن خلدون بعيدا عن سياقه وإجازاته ونقده الجذرى للبخطاب التاريخى التقليدى، خاصة ذلك الفصل المنهجى الذى أقامه بين التاريخ وعلم الدين، متجاوزا تاريخا طويلا من المؤرخين، فهم التاريخ على نحو دنى، أو على نحو ميثاقيزنى.

وعندما يتدلى شيخ فى الواحد والسبعين من عمره (كأبن خلدون) من أسوار دمشق سقا إلى لقاء تيمورللك، بينما أمالى المدينة يتقون بهمة ومهارة أسوار قلعتها لاحتحام حصانها وتضاميم المدينة .. لا تكون أمام خيانة علم، قدر ما تكون بمواجهة الهزيمة.

ولأن كان تيمورلنك (بعض مسمعات تاريخية) ليس هو اضمحلال الدولة وإنهياراتها... إذا كان السقوط المدوي يبدأ من عقل المدينة الغائب ووعوبها الزائف وقرائها القابع فإن الموقف من ابن خلدون وعلمه يصبح أكثر مدعاة للدهشة والتساؤل حين يعارض روى سعدالله ونوس وروى مسرحيته التنويرية.

ولابد من التفرقة بين نسخة العلم ومماراته التقليدية كجزء من بنية الهزيمة في القرن الثامن الهجري، ومحنة ابن خلدون - بعض سعدالله - ومشفه لشخصي أو الأخلاقي حين تجزى تاريخ الرجل النسي والعقل، في إصعابه وخوفه من تيمورلنك.. بعيدا عن سياق الاهتمام بكل الخروجات التاريخية التي حرص ابن خلدون على رصدها ومتابعتها لما نتجها من مادة لتدعيم نظريته التاريخية... وهو اهتمام تعددت مصادر وأجهازه قبل لقائه الشخصى بتيمورلنك في حصار دمشق... وحتى صياغة نظريته حول (الإجماع الوحشي) التي أخصص بها العرب والبربر (ويرو الأثر) بعد مراجعته لمعسكر ورجال تيمورلنك في حصار دمشق.

ريما يصلح ابن خلدون للحديث عن محنة عالم، إحمالاته، تبريراته، تفرقه، لكنه من المؤكد ليس نموذجاً لمحنة العلم وجموده وتقليديه وغيابته التي أطيقت بحصارها على عقل الأمة...

لكن سعدالله ونوس من الهزيمة إلى المهزلة يدين الجميع... العظم الإجماعية والرسمية السائدة، الترتيزات الروحية والعلمية وكل وجهات النظر الموروثة في منهجية للهدم والتقطيع تحيل كل شيء إلى قطع متنازلة ومسمعات لا تتساوى مفرداتها في الأهمية والحمور، ولكن تتساوى في الخياب وتقدان الجدي والأهمية... رجل الذين ورجل العلم، الفكر التقليدي والفكر المعتمد، الحاكم والمحكوم، فقهاء المنة والممثلة... فالشيخ جمال الدين الشرفجي بدعواه العقلية لا يملك سوى الشكوى.. مهزوما منذ البداية، حتى مشهد الصلب في

نهاية المسرحية... زوجته تخوفه باقتناع شديد دون تبرير واضح، وفي مشهد مجاني مع تلميذه إبراهيم... وقساة الشرع يحرقون كتبه ويكفرونه، وأمر البلاد يأمر بسجنه، وحتى عصاكر الغازي يقفون ضده... لكل يجمع على محاربته فالجميع ضد الاجتهاد والفكر العقلية... ولكل خامس في دائرة مخففة الأفق...

تلك هي محنة للقرن الثامن الهجري، محنة للفكر الإسلامي في سلوات اضمحلاله وتدهوره... وتلك محنة عصرنا اليوم.

* حدود الممكن وتقليدية السلطة:

وفي المنمنمة الثالثة والتي تحمل عنوان «المهزلة»، يطل الأمير عز الدين أزدل نائب قلعة دمشق نموذجاً للمعكن وحدوده الذاتية والسائدة، وحمية المحافظة على الرضعية القائمة دون القدرة على الابتكار والعلم بالإضافة والتغيير، هو النموذج للسلطة في صورتها التقليدية المحافظة... نشأ وترعى على الولاء والواجب واحترام الدولة التي أعطت له المركز وحددت له المسئولية... يخالع من السلطة والنظام والدولة كمبدأ حتى لو فر السلطان من أرض المعركة، ويتخاض النظام ويتفككت أرمصاله، فهو لا يستطيع الخروج أو للصدرك لكنه يقتل - حين يقتل - كي يبرهن على وجود للنظام وقدرته على الصمود والبقاء وبسطة الحاكم المتصلط، يحرم الصوت الآخر من حقه المؤكد في الدفاع عن الوطن... فلا يحمي القلعة - بقرار الأمير أزدل - إلا رجالها الأوفياء، أمحاب الولاء للدولة والنظام. ومن حشود الممكن والواقع يتابع سعدالله تفصيلات عديدة داخل منمنمة التاريخية.. تكاليف التجار على مصالحهم الصغيرة واستثمار المنة.. تحالف العلماء ورجال الدين على الدرهم والدنانير.. القلاء المستشري حين لا يجد الأب قوت يومه فنجلاً إلى بيع ابنه.. وحين يفقد الناس وعيه ورويته الصالبة وتتجمد المشاعر والأحاسيس، ويختل عقل السوالم البسيط، ليهيم في شوارع المدينة وسط الفجوة باحثاً عن لحظة أمان واحدة... نموذجاً لاغتراب المرامان بعد أن فقد نصيبه من الرعي ووسائل الإنتاج..

للك ضحايا، ولكل مسئول في جدارية السقوط المدوي... هكذا يرد سعدالله شريط وقوانين اللحظة التاريخية، يلتقطها ويستلطق مجرياتها بصورة تكشف جوهرها دون الوقوع في الإسقاط التقليدي أو استخلام للتاريخ كتقاع مباشر يستبدل خلاله بواقعه واقعا آخر، وشخصيات مكان أخرى... لكنه يستقرىء اللحظة بوعي نقدي يحل للشرط والعوامل، ويقرأ المتقدمات قبل النتائج ليردك قابلية إشكالاتنا الراهنة على الاندماج في إشكاليات ماضية بما نتيجها لنا تلك العلاقة الجدلية من إمكانية لإعادة قراءة الواقع لدرى فيه مالم تكن نراه من قبل.

ولأن كان المؤرخ القديم التزم بصوته في النص التاريخي، مواسلاً داخل المسرحية السيرة التقليدية نفسها في رواية لتاريخ وأساطير السرد والخبر، محافظاً على نباهة واستنساخه بقدر كبير من الوصف لما نراه ولما يحدث بعيداً عن الصور التقدي في قراءة ما حدث، فإن تكرار صوته المتناقل في تفاصيل النص والقطع العاد لتدقيق السرد واستنساخه، ماربس دوره الوظيفي في تمجيد المشهد وثباته، وتثقيت النص وتفكيكه في صياغة دقيقة لمنمنة تاريخية سمحت بالتأمل والمراجعة.

ولأنه من العمور يرى سعد الله.. أن نهمل المؤرخ يخفف قليلاً من بروده وحياده، ولأن سعدالله لا يستطيع الحياذ في مشهد الرعب والمهزلة، فقد اختار أن يسرد الواقع بشيء من التلماض وقليل من النص للفاج دون أن يزيغ مقالة المؤرخ، وكان حريصاً أكثر على موقفه الصريح الواضح فاعتمد تذكرك التباعده بين التشخيص وبين الدور، حين تخرج الشخصيات من إهابها لتتعلق على ما حدث وتتأنس، أو تتعلق على الشخصية التي تقوم بها، وعلى أفكارها.

وهو نوع من (التفريب) لا يسم بما يحدث أماماً، ولكنه بعيد تصوير الموقف

مرة أخرى، الرواية من جديد في منوه إعادة اكتشاف الحقيقة، بما يسمح بالضرورة بدخول صورت المؤلف وموقفه النقدي.

(والتعابد) عكس (الانحراف) الذي تنجحه المنمنمة بدقة متناهية داخل تفاصيل اللوحة.. فهو خروج عن المشهد، توقف مقصود وبلا لتغريب شخصيات بعضها لمراجعتها وإعادة النظر في دورها ومواقفها... وقد استخدم سداله القتل المامنى فى أحداث للعباد بين الشخص والدور، مقترباً من فعل المورخ، فالمنزل يلتفت بنفذه إلى الخلف ليحفظ نفسه على مبهمة من الأحداث والمواقف، وعليه تقع مهمة روايته دين للتوريط فيها.. أى أنه -الممثل- يلق فى حدود المسافة الواقعة بين الجمهور والدور الذى يؤديه، محتفظاً دائماً بهذا الجمهور خارج هذه الحدود، ومحتفظاً فى تلك المسافة وذلك الخروج عن الشخصية وعليها، يوهى لدى يتيح للمشاهد الفرصة كاملة لعرقلة الاندماج المستكين القاصر، وإحلال نشاط فكرى لدى تسمح له بالتأمل وإعادة النظر والنظم والمناقشة، كما يتاح للمؤلف الفرصة لإعلان موقفه الصريح من شخصياته ومواقفهم..

.. فممن يهادد بين (شرف الدين) ودوره يقول :

«لاشك أن تلميذ ابن خلدون إذا وجد، كان يهاوره عن زمانه وزماننا أيضاً، ولهذا، لأشفاضة إن ساعدناه على صياغة شكوكه ويلورة أفكاره..»

ومن بين ثلاثين شخصية داخل المسرحية، خمس سداله سبع شخصيات فقط يمثلون رجال الدين والطعام بأسلوب الإبعاد والعزل، وتكتيك التعابد وهم (التأذلى، ابن مفلح، ابن العز، ابن التائبى، شرف الدين، دلامسة، المورخ) وهم التوقف المقصود أمام دور المؤلف وفاعليه التاريخية فى محاوره زمانه وعصره ■

الردة والسبيل

خيل عبد الكريم

فقا

هذا البحث أكتبه استجابة لرغبة ملحة من أخى الشيخ أحمد صبحى منصور، فبعد أن تكرم وأهداني نسخة من كتابه «حد الردة» طلب إلى أن أدلى برأى فى الموضوع إذ لا يجوز لى السكوت فى نظره، وهذا حسن ظن منه بى أشكره عليه، ولذى أعرفه عن نفسى أننى لم أبلى بعد رتبة أو درجة الاجتهاد، وفى ملأى واعتقادى أن من يخوض فى موضوع الردة شهادة أو كتابة يتعين عليه الوصول إليها أولاً، ولما كان الاجتهاد هو استنفاد الفقيه المجتهد وسعة طاقته فى استنباط حكم شرعى لم يأت به نص من كتاب أو سنة^(١) فإنه ليس معنى ذلك أن حد الردة لم يأت به نص أو إجماع، ولكن ما أعنيه هو أن «النصوص» التى وردت فى موضوع الردة بعمومه (أى لا يخص الحد بالذات) جاءت «ظنية الدلالة» وهنا تبرز ضرورة الاجتهاد لاستخراج الحكم الصحيح منها، فعلى سبيل المثال لا

العصر: ما المقصود بالردة؟ هل هناك ردة فردية وردة جماعية؟ هل هناك ردة قولية وأخرى فعلية وثالثة سكوتية؟ هل هناك ردة ثقافية كما يزعم الإسلاميون مؤخرًا؟ وهل مفهوم الردة يختلف من عصر إلى آخر بمعنى أن ما كان يعتبر ردة فى القرن الأول الهجرى يعد كذلك بالضرورة بالقرن الخامس الهجرى؟ من الذى يحكم على قول أو فعل أو سكوت بأنه ردة؟ وما مؤهلاته وصلاحيته التى تسوله إفساد الحكم بذلك؟ ومن الذى يمينه ليوصدر حكمه: هل هو الحاكم أم جماعة من الناس وإذا كان الحاكم فمن أين يسمد سلطته وإذا كانت جماعة فما الشريط الذى يوجب توافرها فبهم ومن الذى يحكمهم؟ وكيف يتحدد بدقة صارمة اصطلاح «ما هو مسعوم من الدين بالضرورة» السد الرئيسى فى إلصاق تهمة الردة؟ وهل هناك ردة خفية أو معتدرة أو مضمرة كما يقال الآن؟ وما الفرق بينها وبين النفاق الذى لا عتاب عليه فى الدنيا كما هو متفق عليه؟ وما الفرق بين ردة العوام وردة النخاس؟ هل ترك الصلاة والفطر فى نهار رمضان عمداً ودون عذر يعتبران ردة وخلع لرفقة الإسلام؟ هل شد الرحال لقبور الرجال مثل التتائى والأقصرى والبدرى والمرسى أبى الحباس... والطواف حولها وللنذر لهم يعد ردة وخروجاً من الدين؟ وما الحكم فى ملايين المسلمين الذين يغلون ذلك؟ وهل ما يفعلونه أخف وأهون ممن يتحدث فى مناظرة أو يكتب مقالا أو يؤلف كتاباً؟ وما الدوافع والبواعث على ملاحقة أفراد لا يتجاوز عددهم أصابع اليدين ويترك الملايين تغفل ذلك؟ وهل يستتاب المرتد أم لا توبة له؟

وما عقوبة المرتد؟ هل هى القتل أم الحرق بالنار كما طبقها كل من أبى بكر -رض- وعلى بن أبى طالب -رض أم يكفى بحجسه كما ذهب إليه عمر ابن

للخطاب - رض -؟ وهل تعجب من أمواله غنيمة للمسلمين ويتبى زوجته وبناته وأولاده كما حدث في حروب الردة؟ كيف تثبت الردة، بمعنى آخر ما أدلة الدبر التي تقول بشأنها؟ هل يشترط أن تكون كتابية أم شفوية؟ ونعني بالكتابية: محركات صدرت بخط يد المتهم بالردة؟ إذا كان الرسول عليه الصلاة والسلام يقول: [القرآن ذلول ذو وجه محتمة فاحملوه على أئمن الوجه] (١) وإذا كان على بن أبي طالب - رض - يقول: [القرآن حمال أوجه] (٢) فإذا كان هذا قيل عن القرآن على لسان الرسول وصاحبه فكيف بأقول البشر؟ ألا احتمل هي كذلك عشرات الوجوه؟ ولماذا التركيز على الوجه الذي يشتم منه الكفر؟

أليس هذا الملك يخالف نصوص الإسلام وبرحه اللذين يخصان للمسلمين على النصارى والعز والستر على المسلمين؟ أما إذا كانت الردة تثبت بشهادة الشهود المدول فكم عدهم وما مقاييس عدالة الشاهد؟

وإن هو لشاهد العدل في زمن فسدت فيه الأخلاق وخربت فيه النظم؟ ألا تكون هذه طريقة سهلة للتخلص من المعارضين؟

وهل يكره المرتد على التوبة أم تجيء توبته من تلقاء نفسه؟ وهل يجارض إكراه المرتد على التوبة ومع آية (لا إكراه في الدين)؟ أم أن هذه الآية قد نسخت كما يرى بعض الأئمة الأعلام الذين لهم وزن وثقل في تاريخ الفقه الإسلامي؟



هذا غيوض من فيض ونذر يسور من محيط عميق من الاعتراضات الفقهية والمشكلات العملية التي تواجه الردة موضوعاً وحقاً تقطع بأن «النصوص» فيها «غلطية للدلالة» ولأن النصوص قطعية الدلالة قليلة بجانب غلطي الدلالة ولأن النصوص كلها وبرعيتها قليلة جداً بالنسبة لأحداث الحياة، ولأن الله وضع

لنا القواعد والمبادئ والأهداف العامة التي تنبئ عليها الأحكام، لذلك كان الاجتهاد أمراً حيوياً بالنسبة للشريعة وتنظيم حياة المسلمين (١) لذا قلت في البداية إن من تناول هذا الموضوع «الردة» عليه أولاً أن يبلغ رتبة أو درجة الاجتهاد.

(٢)

ولكن هناك ملحظاً شديد الأهمية وأكاد أكتب شديد الخطورة في موضوع الردة بمصومه فات «المشوخة» الذين خاضوا فيه شهادة وكتابة وفي اعتقادنا أنهم تكبروا إياه مع افتراض خلوص النية للطم - خاصة «العلم الديني» الذي يسوقون بصاعته لتفوير وجه الرأي لديهم جميعاً دون استثناء. هذا الملحظ هو الصلة الوثيقة بين الردة والسياسة منذ فجر الإسلام حتى الآن فإذا كان هناك فرج وانفراج ولتتصار وغلالم... الخ غاب موضوع الردة وتوارى واتزوى حتى إذا نسب إلى شخص أو جماعة ما بعد ردة انتقلت لهم المعاذير لتتحال وغلقت المبررات خلفاً... أما في وقت الضيق والشدة والأزمة والهزيمة والضعف... طفت للردة على السطح وهيمت على القضاء بأسره وغدا حذفاً سلاحاً فتاكاً للبطش بالخصوم (الأعداء) واستتصالحهم بالكتابة.

وقبل أن نشرح هذا السجل الذي ربما لم يفصح تماماً عما أعنيه طرح بين يديه مقدمة تعين على تبيانه:

ليست الردة وحدها هي التي ارتبطت بالمعامل التي تضطرب في أوضاع المجتمع بل إن حدداً من الحدود في الإسلام شأنه شأن ذلك وإن اختلفت عوامل الارتباط فعملها ما هو اقتصادي ومنها ما هو اجتماعي بخلاف العامل السياسي المتعلق بالردة، أما الذي ارتبط بالوعد الأول فهو «حد السرعة»!

قبل ظهور الإسلام كانت الأحوال في مكة مضطربة فهناك «ملا قریش» الذين

يضعون يد المصوب والمصب والجاه والنفوذ والسلطة وأمال الوفير ويحاربهم «الأزائل» من الرقيق والموالي بل وفقرهم قريش ذاتها وحدثت انتفاضات ضد الصناديد الذين خشوا على ثروتهم، ففتقن ذهن أحد شياطينهم المعادة على تقنين عقوبة صارمة للحد من انتشار السرقة وهي قطع يد السارق حماية لأموالهم، ذلك الشيطان المرید هو «الوليد بن المغيرة أبو خالد بن الوليد» أدوى أن الوليد ابن المغيرة قطع السارق في الجاهلية (٢) وقد وصفه القرآن بأنه صاحب مال ممدود (ذرى ومن خلقت وحيداً وجعلت له مالا ممدوداً) (٣).

ويؤكد أبو الحسن الواحدي النسابوري أنهما نزلتا في حقه، وفي الحديث الذي أورده بشأنهما روى ابن عباس - رض - جاء على لسان الوليد قد علمت قريش أنني من أكثرها مالا (٤) (٧)، «إن الباعث الدافع للوليد بن المغيرة لوضع أو تقنين عقوبة قطع يد السارق هو الحفاظ على ماله الممدود وقروات أمثاله من صناديد قريش وريثها لكل من تسول له نفسه الاقتراب من أموال هؤلاء الطفلة» ولكن الأمر الذي له مغزى عميق أن هذا للشيطان المرید المسمى الوليد كان قصاباً أي «جزاراً» (٥).

انتقلت هذه العقوبة إلى الإسلام مثل كثير من الأنظمة والأعراف والتقاليد والسمائر... إلخ السابقة عليه وفي هذا الصدد يقول الإمام «أبو الفرج الجوزي»: إن الإسلام والفقه - أي وافق أهل الفترة التي سبقته يسميها الجاهلية - عليها فيما بعد وبشر بها ودعا إليها من بين ما بشر به، ودعا إليه هذه واحدة.



أما الأخرى:

«النسب» للمرعى. يناقش الجنسية التي يحملها المواطن في الدولة المعاصرة، به تتحدد مكانته وحقوقه حياً وميتاً وأمس

وصف أو سب يُرجح إليه أنه «دعى» أي من غور أب معروف وللدعى في نظهم أسراً من «الخلع» الذي يمزق نسبه ولكن قبيلة تكبراً منه .

أثر الإسلام - بعد ذلك - أهمية للنسب بأن جعل دعى النسب جريمة لها حدٌ أي عقوبة مشددة هي: ثمانون جلدة وعدم قول شهادة من يتركها ووصمه بالفسق، وهي ما عرف بعد ذلك «^(٩)»، فإذا قال رجل (يا ابن الزانية) معناه أنه شك في نسبه إلى أبيه وبالتالي أصبح بلا هوية بل وبلا كينونة ونظراً لأهمية النسب، في ذلك المجتمع جاء العقاب الصارم:

ثمانون جلدة، عدم قبول الشهادة، التصفيق، وانطلاقاً من فعاليات الأعراف التي كانت مهيمنة على المجتمع في ذلك الوقت رأى الفقهاء أن:

قذف الأمة لا حد عليه، لأن العروى وقت انبثاق النصف كان يألف من الزواج من الأسماء، كذلك إذا قذف عبداً لقصان عرض البعد عن عرض الحر، وبالمثل إذا قذف نكحاً أي يهودياً أو نصرانياً (مسيحياً) أو زنيماً ما خلا المتزوجة من المذنب يرى أن مجرد التعريض (= بنفى النسب) بعد قذفاً يوجب الحد على مقفلة.

يبين إذن أن هذا للحد كان على علاقة حميمة بفعاليات ذلك المجتمع الذي خرج منه والذي كان يعلى من شأن «النسب» ويعتبر أن للنسب به هز لأركانه بل تقويض لأساس بنيانه .

أما الثالثة:

فهي «الحراية» أو قطع الطريق أو الإفساد في الأرض والتي تمتنع ترويق حدّها، فهي أيضاً مستفصاة من ظروف المجتمع الذي أنزلهما ، فهي ذهبا التي

حتمت إزلال عقوبتها على مقارفيها ثم أصبحت حداً مقداً بصر.

منلاحظ أن العقوبة صارمة لحد ما تكون الصرامة ولكنها موازية للجرم الذي ارتكب ومساوية لبشاعته وغدره وخسسته ونذالته وتجرده من أي قدر من الإنسانية.

بالإضافة إلى أنها كانت لازمة لحماية الدولة القرشية للغة التي أنماها محمد - ص - في يارب «الهدية»، وإيقاع الهبة لها في قلوب قبائل الجزيرة وأردع من تسول له نفسه قبل أن يقدم على الشروع في المساس بسلطان دولة قريش ، فالقتل والمصطب وتطبيع الأذى والأرجل من خلاف والنفى من الأرض والخصى في الدنيا والمذنب العظيم في الآخرة، كل هذا جزء وفراق ترفع راية العصيان والتمرد على أموال وأقباة دولة قريش المتمركزة في يارب «الهدية»:

أخبرنا أبو نصر أحمد بن عبيدالله السخري قال: حدثنا أبو عمر بن تميم أخبرنا مسلم قال: حدثنا عبد الرحمن بن حماد قال: حدثنا سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن ثني بن رهم عن عكل وعروية أنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله إذا كنا أهل صرع ولم تكن أهل ريف، فاستوطعنا الهدية، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بخود أن يخرجوا فيها فقيضوا من ألبانها وأبرالها فقتلوا راعي رسول الله صلى الله عليه وسلم واستاقوا الذود فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتى بهم:

فقطع أودهم وأرسلهم وسلم أعينهم (وأي رواية: سمر أعينهم) فتركوا في الحرة حتى ماتوا على حالهم - قال قتادة: ذكر لنا أن هذه الآية (وأيضا جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً.... إلى آخر الآية) نزلت فيهم - رواه مسلم ^(١١) .

هذه الحادثة تعرف في كتب التفسير وأسباب النزول بقصة أولئك «الذين»

نسبة إلى عروية قبيلهم - أعينها نكتين حد «الحراية» قال بن سيرين: كان أمر للعرويين قبل أن تنزل الحدود ^(١٢)، ويؤيده قول قتادة الذي ساقه الرازي في أسباب النزول: إن هذه الآية نزلت فيهم - أي أن محمداً عليه السلام - رئيس دولة الهدية أوقع بالخارجين على حكمته من «عكل وعروية» ذلك الجزاء ثم تم تقديمه بعد ذلك في تلك الآية وغداً من تلك اللحظة مائة في قانون للعقوبات الإسلامي، ولولته من الملاحظ أن الآية تركت جزءين من العقاب لم تلصص عليها وما:

سمل أو تصوير العيون، وترك المحكوم عليهم في الشمس حتى يموتوا.

وواضح أن هذه الجريمة وعقوبتها ارتبطتا بظروف ذلك المجتمع إذ إن قطع الطريق على القوافل التجارية - والتجارة آنذاك كانت للعمود الفقري للحياة الاقتصادية - وأقطع الطريق على قوافل المسافرين والحجاج الذين يؤمن كعبة مكة للحج أو للعمرة وكانا من النشاطات المستقرة التي تمارسها كل القبائل في أنحاء الجزيرة في العهد السابق على ظهور الإسلام والذي يسمونه «الجاهلي» أو لحضور الأسواق المتعددة - قطع الطريق على أولئك يشكّل بلا ريب صعوبات للنوالة الناشئة في يارب ومن ثم كان لزاماً عليها أن تواجه قطاع الطرق بحزم فكانت تلك العقوبة الباترة.

إذن رجحت علاقة وطيدة بين حد الحراية وظروف ذلك المجتمع الذي انتبثق فيه وأتساق للتعامل التي سادت فيه سواء للتصادية أو لتجديده شاملياً.

بالإضافة إلى ضرورة تأكيد هبة الدولة للقرشية في يارب.



لماذا بذلك تكون قد أوضحت ما عنيده بقولنا:

إن أغلب الحدود في الإسلام ارتبطت بظروف المجتمع الذي انبثقت منه، قد تكون العوامل اقتصادية (حد السرقة) أو اجتماعية (حد قذف المحصنات) المعنوية على نفي الصب أو سياسية اقتصادية (حد الحراية) أي أنه لو كانت تركيبة المجتمع بما فيه البنية الفرعية مغايرة لجاءت الحدود مختلفة عن الحدود المذكورة، أو مبانة لأغلبها، فلو ظهرت الحدود في مجتمع حضري أو ريفي أو صناعي لحُرمت أفعال أخرى. لكنني بهذه الأسطة (السرقة، للقذف، الحراية) لإثبات الرأي الذي طرحناه. وهذا الطرح تهديد لازم لصاب هذا البحث وهو ارتباط جريمة (الردة) - (العامل السياسي) وأن خطها البنياني صعباً وهيباً، أو ظهوراً واختفاءً يدل على ذلك بوضوح بل يقطع به، وهذا المصطلح هو الذي لم يغبن إليه (المشيغة) الذين خاضوا في مسألة الردة.

(٣)

أتم محمد عليه السلام البناء الذي كان جده قصي قد بدأه^(١٧) فأقام دولة قريش في يثرب فأقاما الفتحة مكة ودينت به وأي لمحمد - ص - قريش وجرها الإسلام عرف العرب أنهم لا طاعة لهم بحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عداوته فدخلوا في دين الله كما قال الله عز وجل أفواجاً يتزويرون إليه من كل وجه^(١٨).

من ساعدك أصبح الإسلام هو الهوية أو الجنسية التي يتحون أن يجعلها كل فرد من أي قبيلة في أنحاء شبه جزيرة العرب وكذلك أرسلت للتبائل وفردا تحن ولاجها للدولة القرشية في يثرب (المدينة) أي دخولها في دين محمد - ص - قائد الدولة ورؤسها وعرف ذلك العام في كتب السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي بـ عام الوفود.

كانت غالبية الوفود تحمل - عدد رجوعها - كتاباً مهوراً بخاتم رئيس

الدولة كية أحد أتباعه وشهد عليه وزراؤه ومستشاروه من مشيخة قريش وزعماء الأنصار - رض - والكتاب بضعة أسطر تتضمن الأحكام والقواعد للدولية التي تسير عليها القبيلة ثم ينتهي الكتاب بضرورة السمع والطاعة لدولة المدينة، هذه الكتب مثبتة في كتب السيرة، ولم أبلغها في الإبانة من أهميتها للدولة وكيف أنها تحمل تطبيقات صواريخ منها للتبائل ونزوم الإخلاص والولاء لعل أياها هو الكتاب الذي حملته وقد "تقيف":

[بسم الله الرحمن الرحيم من محمد الذي رسول الله إلى المؤمنين - إن عصاه ورج (العصاة) لأشجر ذو الشوك ورج واد بالخالق مستقر قبيلة تقيف] وصوبه لا يعصده، من وجد يقل شيئاً من ذلك فإنه يجاد وتزج ثوبه فإن تعدى ذلك فإنه يؤخذ فيقبل به النبي محمد صلى الله عليه وسلم وأن هذا أمر النبي محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم - كتب خالد بن سعد بن العاص بأمر الرسول محمد بن عبد الله فلا يتحد أحد فيظلم نفسه فيما أمر به محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم^(١٩) - فيها من يرتكب جريمة (تخريب الزرع أو قلع الشجر) تتولى السلطة المحلية عقابه الذي حددها لها السلطة المركزية في يثرب فإن لم يرتدع يرفع أمره إلى الحكومة المركزية لتعزله عقابه.

وفي بعض الأحيان - وربما لظروف معينة - كان بعض الوفود يسافرون دون تسلم كتاب التعليمات، فكان محمد - ص - قائد الدولة يرسله - (الكتاب) مع أحد أتباعه إلى القبيلة تأكيداً لسيطرة قريش عليها وعلى سائر أنحاء شبه الجزيرة ولكي لا تنسى - (القبيلة) تبعيتها لدولة قريش في يثرب (المدينة).

وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بعث إليهم بعد أن ولي وقدم

عمرو بن حزم ليفقههم في الدين ويضمهم الصلة ومعاليم الإسلام ويأخذ منهم صدقاتهم^(٢٠) وبعد أن بين لهم أنواع الصدقات التي تؤخذ ممن دخلوا في الإسلام ومقدار الجزية التي يدفعها كل حاكم ذكرنا أو أنشئ حراً أو عبداً من اليهود والنصارى ختم الخطاب بدفن أدنى ذلك فإن له ثمة الله وخمة رسوله ومن منع ذلك فإنه عدو لله ورسوله وللمؤمنين جميعاً^(٢١)، وأدام الصدقات والجزية وتوريدها للدولة في يثرب دليل لا يمارى أحد فيه على الولاء والخضوع لها خضوعاً كاملاً.

وهكذا كانت الجزيرة العربية لحكم الدولة القرشية في المدينة (يثرب).



نظراً لتوحيد عملية الخضوع لدولة قريش في الإسلام فقد أطلق على من يخلع ذلك بعد قبوله إياها مرة، أي مرتكباً للردة، ويقال ارتد أي رجع إلى حاله^(٢٢) ويرى الراغب الأسفاني أن الارتداد والردة: الرجوع في الطريق الذي جاء منه^(٢٣)، إذن ارتد العربي والأعرابي أي خلع ريقه الإسلام وعاد إلى دينه الأول وفي الوقت ذاته انتقل على دولة قريش في يثرب ورد ولأما ويرجع إلى الخضوع إلى قبيلته دون غيرها.

لكن لما تمكنت الدولة القرشية ورسخت أقدامها وأصبحت سيدة الجزيرة العربية بلا مدافع ولا منازع، لم تعد تنظر إلى من يقل ذلك نظرة غضب وتوجس خاصة إذا كان فرداً واحداً.

حدثنا عمرو بن عباس، حدثنا سفيان ابن محمد بن قيس عن جابر رضي الله عنه، جاء أعصابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فبايعه على الإسلام، فقام من الغد فقال: أغلنى فأبى - ثلاث مرار إلى مرات - فقال: المدينة كالكوثر تنفى

خبلها ويصعب طوبها^(٢٠)، أعرابي دخل الإسلام وأعطى البعجة على ذلك والتي تعني التابعة لحكم قريش المتمركز في يثرب ثم عاد في اليوم التالي يعلن خروجه من ذلك ويطلب الإقالة منه، ولكن محمداً - ص - لم يأمر بقتله باعتباره مرتكباً بل أفسح صدره للرجل ثلاث مرات ثم قال عبارة يفهم منها أن الأعرابي خبيث نفقه للمدينة مظماً بنفى كبر الحداد للخبث وقد ذهب ابن حجر للسقاني إلى أن الأعرابي المذكور سأل الإقالة من الإسلام وبه جزم عياض^(٢١) أي لم يسأل الإقالة من الإقامة في المدينة (يثرب) كما يرى البعض لأن محمداً عليه السلام كثير ما كان يسمح للقبائل بالسك في منازيلها وعدم الهجرة إلى المدينة ومع ذلك تمسح بمهاجرة، ويضيف أن الأعرابي لو كان يدعى للفرج عن يثرب (المدينة) لطلب الإذن، ولم يطلب الإقالة، لثني تعني التحلل من الوعد.

ولكن في أواخر حياة محمد - ص - انتهزت بعض القبائل فرصة مرضه وأعلنت عصيائها ورفضها للديانة الإسلامية وسلطة الدولة القرشية وكان ذلك بقيادة عبيدة بن كعب بن الحارث الذي ينتهي نسبه إلى عاص بن مززع وشهرته الأسود للنمى، وعبيدة معناه الإله وعصا البطن الذي ينتهي نسبه إلى الأسود ولد منه رجل واحد وهو ربيعة ابن رواء النمى في عام الوفود لمبايعة محمد عليه السلام، وقيل إنه مات في طريق عودته إلى دياره، وكانت الوفود يتراوح عددها من واحد إلى عشرة إلى سبعين وكان يقال للواحد «وفد» ما يجعلنا نقول إن «عصاً» بابيت محمداً - ص - كذلك غالبية القبائل التي انضمت إلى الأسود النمى في الخروج «الثورة» على حكومة قريش مثل حمير وخولان والأزد والحكم كانت أرسلت وفودها إلى يثرب (المدينة)

وأخبار دخولها الإسلام وإعلان ولائها للدولة القرشية مبسطة في كتب السيرة في باب «عام الوفود»، وبالمثل بابيت الغالبية العظمى من قبائل اليمن لأن الأسود ومن عاصده من القبائل يمانية. هذا الارتداد الذي قاده الأسود النمى أو عبيدة كان يخط عليه الطابع السياسي أكثر من الطابع الديني ويرى كثير من الباحثين الجادين أن الدافع على تلك الثورة سياسي واقتصادي في آن واحد^(٢٢).

نظراً لخطورة تلك الحركة على الديانة الإسلامية وعلى دولة قريش في يثرب «المدينة» مما كان من الطبيعي بل البديهي أن توضع يدالفة، وأن يظهر في وجه الثائرين أو الخارجين وقتلخدم عبيدة أو عين الإله «مد لردة» فأرسل رأس دولة قريش محمد عليه السلام إلى زعماء القبائل المحيطة والمجاورة لبغاة الثائرين وللزعماء والسادة إلى كل هؤلاء الذين ظفروا على ولائهم لـ «يثرب» أوامر صارمة كمد السيف لاقتل مجادلة بضمورية قتل الأسود النمى بأي طريق ولو «غيلة» : (قال السري عن جشوش النولمي وقال عبيدالله عنه أيضاً: قدم علينا وير بن حبش بكتاب النبي - صلى الله عليه وسلم - يأمرنا فيه بالتقوى على ديننا وللتهموض في الحرب والعمل في الأسود إما غيلة وإما مصاحمة^(٢٣)، وفلا تم اغتياله بمؤامرة لشرك فيها أحد كبار معاوينه وزوجته في حجرة نومه، قبل وفاة محمد - ص - بشهر على وجه التقريب.

موازنة وحساب في منتهى الدقة:
فإذا كان خالع الرقبة للديانة وللولاة للدولة فرداً لا خطر منه وصف بالخبث وتركه وشأنه، أما إن كان فاعطاه يمل خطراً شديداً على الائتلاف معاً (الديانة والدولة) اعتبر «مرتكباً وطبق عليه حد الردة».

كانت تلك هي نقطة البدء بين العلاقة الوثيقة بين الردة والعامل السياسي، وعلى هذه التورية سارت طوال التاريخ الإسلامي، لأن تجسيرة المدينة^(٢٤) هي الدبراس الذي يهتدي به المسلمون وهي «العصر لحلم» الذي يحارل الإسلاميون لاسترجاعه.

ما إن رلى أبو بكر - رض - الخلافة حتى انتفضت القبائل عدا القتل وأعلنت خلعها لريقة الحكم القرشي والعردة إلى العهد السابق: الحرية والاستقلال كما عاشه منذ مئات السنين. كانت أياً ما عصبية على الدولة للرؤية يمكن لأبكر - رض - كان صلب للعود، فتصدى لهذه الثورات الشعبية، واعتبر الخروج (الثورة) على حكمه ومن معه من مشيخة قريش في يثرب خروجاً على الدين الإسلامي فهي الإسلام شيء واحد إذن ضامى الإسلام فيها وتمامت هي فيه ولا تسرع للفرقة بينهما تريفاً على ذلك بل وبطريق الحزم وللزوم كل من تصدته نفسه على الثورة عليها أو حتى معارضتها في أي أمر من الأمور (مثل نقل الزكاة لها وعدم السماح بوزيها في مصاريف القبيلة على فقرائها وفي مصارفها التي تعلمتها على يد دولة قريش) فهو (مرتد) خالع لريقة الإسلام، هذه الفكرة وهي اعتبار أني معارضة الحاكم (هذا بقى الحاكم للعادي للبشر الذي لوس بدي) (ردة) - استمرت منذ ذلك الوقت حتى الآن وهي للشارع أو السمة المميزة للتاريخ الإسلامي.

لزام ذلك جهز أبو بكر - رض - جيوشاً لمحاربة معارضيه ومنارويه والذي يهتما بشأنها في موضوع محققاً أن وصية الخليفة الأول لقول جويشه كانت صريحة وحاسمة وهي أنه:

إذا لم يسموا «أنفاً» من أهل القرية أو الدرع أو الحلة أو في محارب للقبيلة التي

يمرون عليها فطوهم هم - أفراد جيش دولة قريش - أن يؤذّنوا فإن لم يجابوهم أهل القرية أو أبناء القبيلة بأذن مثله (لاحظ أن الأذان، اعتبر بمثابة كلمة السر، في المعارك الحديثة) عاجلهم جيش المدينة بالآتي:

القتل - الحرق بالديوران - استصفاء الأموال - سبي للثروة وللصوان.

وقد أورد الطبري أمثلة من تعليمات أبي بكر - رض - لقواد جيوش دولة قريش في المدينة - في هذه للخصوصية نذكر على سبيل المثال منها: (رأى بعثت إليكم فلاناً في جيش من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان وأمرته ألا يقاتل أحداً ولا يقتله حتى يدعوهم إلى داعية الله فمن استجاب وأقر وكفّ وعمل صالحاً قبل منه وأعاناه عليه ومن أبى أمرته أن يقاتله على ذلك ثم لا يبقى على أحد قدر عليه وأن نمرقهم بالنار ويقتلهم كل قطة وأن يسبى النساء والذراري ولا يقبل من أحد إلا الإسلام فمن اتبعه فهو خير له، ومن تركه قلن يعجز الله، وقد أمرت رسولي أن يقرأ كتابي في كل مجمع لكم والداعية الأذان فإذا أذن المسلمون فأذنوا كانوا معهم - وإن لم يؤدوا - عاجلوهم وإن أذنوا أسألوهم ما عليهم فإن أبوا عاجلوهم وإن أقروا قبل منهم وحملهم على ما يبدى لهم) (٧٥).

وفي حالة سماع الأذان من الجانب الآخر يسألون عن «مفروشات» دولة قريش بالمدينة فإن أذوا سلموا ونجوا وإن لم يفعلوا عاجلهم جيش المدينة عليهم بالتفصيل والتحريق بالديوران واستصفاء الأموال وسبي الصوان والذراري ... إلخ - أي التلطي بكلمة السر أو الأذان غير كانت بل لا بد من دفع حقوق الدولة في يثرب بهذا يعد من يودبها خاضعاً لهم ولجزاء على الامتناع المعالجة بالعقوبات الصواري.

إذن الولاء للحكومة القرشية المركزية هو الإسلام ذاته ومن لا يعلنه بطريقة عملية فعلية لأدائية حرّق بالنار لأنه يعد مرتدّاً، ويبدو أن تصريح الشافعي على الدولة القرشية المتمركزة في يثرب أمر جوهري في نظر أبي بكر - رض - رأس تلك الدولة لذا نراه في خطاب لأقر لقائد آخر يقول: (ومن أبى قتاله فإن أظهره لله عليه قتل منهم كل قطة بالسلاح والديوران) (٧٦).

لا بد لنا للخلاف حول ما إذا كانت تسمية تلك الحروب الأهلية والافتقادات الشعبية ضد حكومة مشوخة قريش في يثرب (المدينة) - (حروب الردة) جاءت على لسان المزيحين المحدثين لالتقاضي، ففي رأينا أن هذا لا يغير من الأمر شيئاً وهو أن تلك الدولة اعتبرت الضروج (الثورة) عليها ردة عن الدين وأن علامة حمل هوية (جنسية) تلك الدولة هو الأذان و«دفع المفروشات» معاً لا يفترقان (والله لو مغلغولي عقلاً كانوا يؤذّنون لرسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلهم عليه) (٧٧) - وإن خلع الولاء للدولة القرشية الذي يتمثل في الامتناع عن أداء هذين الأمرين معاً يقابل بأقصى العقوبات وفي مقدمتها التحريق بالنار وهو عقاب لم يرد لا في القرآن ولا في السنة - وسوف نرى اعتراض أحد تلامذة محمد - ص -

للنجاء على هذا للمقالب الصارم عندما عاد إلى ممارسته خليفة راشد آخر، ولكن هذا المقالب القاسي كان لازماً لتدليوت أقدم قريش في الحكم خاصة وأنها كانت حديثة عهد به، ولقد مارس خالد ابن الوليد هذه العقوبات الشديدة بعفوية فذة ومهارة نادرة واقتدر عجيب بل أضاف إليها أخريات مثل: التكتيش في البهار والرمي من شواقي الجبال، نخلس من ذلك أن الردة موضوعاً وحيداً ارتبطت بأول أزمة سياسية تقابلها النخبة أو

الصقوة القرشية للحاكمية في يثرب في أول سنة من توليها السلطة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك العمل كان بدلية ارتباط الردة بالسياسة في الإسلام.



في عهد عمر بن الخطاب الخليفة الثاني - رض - أصبحت أركان دولة قريش أرسخ من الجبال الرواسي وتفتت النظام الأسطورية من الفتوحات ولم تعد الحكومة المركزية تعيدتها تلك الأموال الهزيلة نسبياً التي كانت تفرسها على للقبائل والتي كان دفعها مع الأذان دليل تهرت على الولاء، واستخري الناس وأصبحوا يفرغون ألوانا من المعيش لم يكونوا يعرفونها بل ولا حتى يحملون بها، ولم يعد هناك خوف من أي معارضين أو مناوئين، ولذلك لم ينظر إلى من يخلعون شعار دولة قريش وشاراتها المميزة وعلامة هويتها (= جنسيتها) وهو ما نذكرناه آنفاً لم ينظر إليه نظرة غضب وحق وتعزف واستعداد وجيش جيوش بل هدأت النظرة ولانست واستبدلت بها أخرى وثقة مطمئنة مليحة تروى إلى من يفعل ذلك نظرتها إلى مريض في حاجة إلى علاج، ولا إلى ثائر يحرق بالنار ويرمي من شواقي الجبال وتضخم أمراهه ويسبى زوجته وأولاده ويثأره (حتى ولو لم يكونوا ضالعين معه في ثورته أو حتى موافقيه عليها)، لذلك عندما سمع عمر - رض - عن جماعة نزعوا عنهم شعار الدولة للقرشية - الإسلام، لم ينفعل ويأمر بقتلهم ورميهم ... إلخ بل كان مذهبه أن يودعوا في الحبس ياكلون ويشربون وهو ما نجر عنه حديثاً ب«مكان أمين»:

فقد روي عن محمد بن عبد الله ابن عبدالقارئ أنه قال: قدم على عمر ابن الخطاب رضي الله عنه رجل من قبل أبي موسى فسأله عن الناس فأخبره ثم قال: هل فيكم من مغرية خبر أي خبر

غريب؟ فقال: نعم رجل كفر بعد إسلامه، قال: فما فعلتم به؟ قال: قربناه فضرنا عنقه، قال عمر: هلا حبستموه ثلاثاً وألصقتموه كل يوم رغيضاً واستبستموه لعله أن يذوب أو يرجع أمر الله، اللهم إني لم أحضر ولم أسمع ولم أرض إذ بلغني^(٧٨).

في هذا الحديث نرى الحاكم الخليفة الثاني عمر - رض - يرى أن خلع الشارفة القرشية لا يستدعي التحريق أو القتل، بل الحبس مع كفالة الطعام حتى يرجع نفسه وأن عمرًا فزع فزعاً شديداً عندما علم أن أبا موسى الأشعري - ممثل السلطة القرشية المتمركزة في المدينة - قتل المرتد، ويرى (=عمر) إلى الله من ذلك وأكد عدم رضائه، ومرد ذلك أن دولة قريش كانت في حالة مد ورسوخ وانتصارات وفروجات وغنائم من كل نوع وبالتالي كان بطريق الحتم والضرورة أن يكون الخط البياني لموضوع الردة في هبوط.



ولما تولى على بن أبي طالب - رض - الخلافة أصبح رأس دولة قريش التي اتسعت أرجاؤها بصورة لم تكن تخطر ببال إذ كان أقصى طموح لها هو السيطرة على الجزيرة العربية نازح عليها كل من عاصفة وطلحة - والزبير - رض - ثم معاوية بن أبي سفيان - وشذا موقفه دقيقاً وعاد وقته عصبياً فكان من البديهي أن يبرز موضوع الردة ويجمع إلى ما كان عليه في الشدة الأولى - زمن الخليفة الأول - فقد غالى بعض شيعة على في محبته ورفعوه إلى مرتبة الإله فانزعج بشدة وأدرك أن ذلك سوف يضاعف من حرج مركزه خاصة إذا تناهى عنهم فأشهر في وجوههم الصيحة له حباً فاتقاً سلاح الردة - وأمر بحرقهم بالنار أسوة

بالخليفة الأول، أخبرنا الشافعي أخبرنا ابن عيينة عن أيوب بن أبي تميمة عن عكرمة قال: لما بلغ ابن عباس أن علياً حرق المرتدين أو الزنادقة قال: لو كنت أنا لم أحرقهم ولقتلتهم لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من بدل دينه فاقتلوه» ولم أحرقهم لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا يبدئي لأحد أن يعذب بعذاب الله»^(٧٩). نجد هذا أن الردة وتوقيع حدها صار على مرتكبيها بصورة قاسية خارجة على حكم الإسلام - باعتداف ابن عباس - رض - نفسه - لهما علاقة بمسألة سياسية بحثة.

وهذا ما سار عليه النضال منذ فجر الإسلام فإن كانت هناك شدة وأزمة فتمت الردة، وأشتهرت كسلاح لاستئصال المعارضين والمناوئين وتصفيحتهم جسدياً ولا مانع من استحصال أساليب ضارية يجرمها الإسلام لكنه ويتم ذلك جموعه خلف ستار يمنع أي شخص من الاحتجاج؛ ذلك أن معارضة الحاكم سياسياً أمر فيه «قولان» بل حدة أقوال ويحمل وجهات نظر متباينة ولا يستوجب للقتل، إما إذا وصم المعارض بالخروج عن الدين فلا أحد يجرؤ على تأييده والوقوف بجانبه؛ ولذا في حاجة إلى تدبيره إلى أن المؤيد تأييداً أعمى يخرج الحاكم أمام «رعيته» ومثاليته ويظهره بصورة كريمة منقزة بل مرفوضة ديناً - هذا للتصوير الأحمق أشد خطراً من المعارض فيكون استئصاله أولى.

يبقى سؤال هو: لماذا طفا موضوع الردة في هذه الأيام وعاد حد الردة يلعب دوره التقليدي كسلاح ماضٍ في وجه الآخر؟ الإسلاميون على اختلاف فصائلهم - وكتب هذه السطور لا يرى أن بينهم معتدلين ومعتشين بل جميعهم سواه - لديهم مشروع سياسي، هو القلوب على السلطة بكلفة الطرق وفي مقدمتها

وأفضلتها لديهم العطف، ويتعمد الدروج لمشروعهم السياسي طرحوا عدداً من الشعارات والمقولات: الإسلام هو الحل - الحاكمة لله - تطبيق الشريعة - الإسلام دين ودولة - الإسلام مصحف وسيف - إعادة الخلافة - القومية الإسلامية - جاهلية المجتمع - أسلحة العلوم والاقتصاد والبنوك والفكرات... إلخ.

فحصت لهم نخبة من المفكرين والمثقفين تناولت هذه الشعارات والمقولات بالقد الرصين والتلايد المرنق وبمنهج علمي موضوعي ومن واقع المصادر والمراجع التي يعتمد عليها الإسلاميون والتي كانوا يظنون أنها حكر عليهم، فإذا بهم يماجدون أن ناقدهم لا يقبلون عنهم علماً وإحاطة بها إن لم يعرفوا عليهم. وكشف أولئك المفكرين طريجات الإسلاميين وأفكارهم والتدافع المحركة لها وكيف أنها دوافع سياسية شبيهة ببواطن السياسيين الآخرين الذين لا يعرفون شعارات دينية. وأول من أدرك قيمة تقدم الإسلاميون أنفسهم وتوقروا من جانب آخر أنه لو ذاع بين أوساط المسلمين كان في ذلك تفويض كامل لمشروعهم وللعلم الذي يذاع جويلهم منذ ثلاثة أرباع قرن، كذلك عجز منظروهم أو من يطلقون عليهم: الرموز الدعاة... عن الرد على تلك النخبة وحتى الذين تصدروا منهم للرد عليها جاءت رديهم خطابية إنشائية تختلج إلى السجج الطغي والمروصوعة، وشذا فشيئاً أخذت أطروحات الإسلاميين تفقد برقيها لدى أوساط المسلمين الذين طفقوا يتساملون عن جدوى الشعارات وعن علة الإحجام عن تقديم برنامج مدروس متكامل وعن اختلاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية والدينية بل والجغرافية وكذلك الدرجة الحضارية بين الامنى والحاضر أو بمعنى آخر بين مجتمع

المسلم الصالح ومجتمعهم، ولم يكن أمام الإسلاميين من سبيل متاح أمامهم إلا اللجوء إلى الإصلاح القديم، «الردة» وحثها البائتر الذي يقتضى على الخصوم «الأعداء» قضاء مبرماً بالإضافة إلى الهالة «القدسانية» التي تحيط به والتي تقطع أسنة المعتدين لأن من يعارضه لا يعارض أحكاماً بشرية بل «مصوصاً مقدسة» فعاذت الردة إلى الصلابة وأخذ الإسلاميون من أجل ذلك يرمون بها أعضاء النخبة المثقفة الناقدة لهم وإحداً وراء الآخر وذلك في: خطبهم ومواظهم على مذابر المصاحد، وفي مقالاتهم وكتبهم حتى وصل لهذه - للأسف - إلى التيارات الطمعية في الجامعات، وليس مصادفة ولا من قبيلها أن تنتشر بين الإسلاميين مقولة جديدة لها مغزاها العميق وهي «ردة ولا أبورك لها، أي أن المسلمين حالياً يعيشون في ردة لن يخلصهم منها سوى حاكم مثل أبي بكر - رضى - يفعل ما فعله مع المرتدين من: تحريق بالدار وتقتيل واستمساك للأموال وسبى للذرية والزوجات... إلخ. وفي مقدمة من يطلق عليهم ذلك أصحاب «الردة الفكرية» الذين كشفوا زيف شعاراتهم ومقولاتهم ومفاهيمهم وأثبتوا بالأدلة القاطعة هشاشة مشروعاتهم ونهايتها، إذن العودة لرفع سيف «الردة» دافعها سياسى بحث ملأ حدث منذ فجر التاريخ الإسلامى وظل يتكرر طواله.

هذا هو الملحظ الذى فات «المشوخة» الذين خاضوا في «رد الردة» ولو أنهم تنبؤ ! إليه لتخبر وجه رأيهم فيه ولقرنا لهم كتابات أخرى مغايرة ■

أنهوامش:

- (١) خلاف/ الشيخ عبد الرزاق خلاف: مصادر للشرح فيما لا نص فيه،
- (٢) نقله من: الجابري/ محمد عبد في كتابه: نقد التمسك للمذنب، ص ١٤٤.

- الطبعة الثالثة ١٩٨٨م من إصدارات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- (٣) نسبت هذه العبارة إلى: علي بن أبي طالب - رضى - مشوهة.
- (٤) التمر/ الشيخ عبد النعم في كتابه: الأجداد، ص ٢٤ طبعة ١٩٨٧م - الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- (٥) الشهادة/ الشيخ إبراهيم النجاشي في كتابه: «الرد في الشريعة الإسلامية» مقارناً بالقانون الوضعي، ص ١٠٦ - الطبعة الأولى ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م - الناشر: مكتبة دار الحرية بالقاهرة.
- (٦) الأوتن: ١١/ ١٢/ ٧٤.
- (٧) الفتاوى/ أبو الحسن علي بن أحمد الرافعي في «مسابك للقول» ص ٢٥٦ - ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م - نشر مؤسسة الحلبي وبفكرته بمصر.
- (٨) (كرم) الآراء أما إبراهيم في كتابه: هذا الذي لا يولد، ترجمته - إسماعيل كشميرى ص ١٧ - طبعة ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٤م نشرته لجنة التحريف بالإسلام بالبحر الأملى للثرون الإسلامية بـ مصر.
- (٩) الآية ٤/ ٢٤.
- (١٠) أحكام القرآن، للجصاص ولابن القزويني في موضوع «لقد المصنعت».
- (١١) الرافعي للجابري/ أبو الحسن علي بن محمد وأسباب القول، ص ١٢٠ - طبعة ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م مؤسسة الحلبي وبفكرته بمصر.
- (١٢) كتاب الهنري/ حماد الدين بن محمد الطبري أحكام القرآن، الجزء الثالث والرابع - في مسود وأبعد، ص ٦٥ - الطبعة الأولى - ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م - دار الكتب العلمية/ بيروت/ لبنان.
- (١٣) عندما قدم راد «بني حنزة» على محمد - ص - في سفر سنة تسع من الهجرة سأله: من القوم؟ فقال: منكم، من لا تترك لمن يلو حنزة إخره قسماً لأه، لمن الذين اعتدوا قسماً وألحوا من بطن مكة خزانة وبني بكر، ولما قرأها وأرجاه، قرأ طويلاً؛
- مرحبا بكم وأهلاً، ما أعرفني بكم.
- تذكر كتب السيرة النبوية في باب «الأنبياء» وعلى سبيل المثال: ابن سعد لثاني، ص «صحيح الأثر» - السبل لثاني ص ٢٥٧ دت. دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت/ لبنان. هذا نجد «بني حنزة» وتكون سمماً - ص - بما لهم من فضل على قسماً القوم الأول لمجلة قريش وروائع القبائل الأولى في أساس بنيها وبنيهم جميعه وعلموا خزانة وبني بكر حتى أخرجه من مكة فخلصت قسماً ومعها بدأ السيرة في باب «ردة قريش» التي تكلمت على حد حديثه محمد - ص - وبالتالي نزلهم أصحاب يد على هذه الردة.
- (١٤) ابن كدور/ أرفلندا إسماعيل «السيرة النبوية» - تحقيق / مصطفى عجلان - الجزء الرابع.

- دت. - دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابى الحلبي وشركاه بمصر.
- (١٥) ابن كثير - المراجع السابق ص ٦٢.
- (١٦) ابن هشام/ أبو محمد عبد الله في «سيرة النبي عليه الصلاة والسلام» تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد - ص ٢٠٥ - طبعة ١٣٨٤هـ - كتاب الحديث/ القاهرة.
- (١٧) المراجع ذاته ص ٢٠٦.
- (١٨) مادة ردة - المصمم الوسيط - مجمع اللغة العربية/ القاهرة.
- (١٩) الأصفهاني/ أبو القاسم الحسين بن محمد في «الغفرات في غريب القرآن» مادة ردة.
- (٢٠) الجابري/ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل - مصحح البخاري الحديث ١٨٨٣.
- (٢١) المسلكي/ أحمد بن علي بن حجر في «فتح الباري» الجزء الرابع ص ١١٦ - الطبعة الثانية ١٤٠١هـ - المطبعة السلفية ومكتبته بمصر.
- (٢٢) انظر على سبيل المثال:
- العهد/ إسماعيل صادق «حركة الأموي العنصرى في صدر الإسلام» في «لجنة الحرية للعلوم الإنسانية» - جامعة الكويت - العدد الرابع والثلاثين - العدد الثاني - ربيع ١٩٨٩م.
- شكوى/ د. محمد سعد «حركة هبة في كتب النصارى» في «البحر الفقهية إلى الفقه الإسلامية» حول العهد عبد الرابع، ص ٢٣ من ٢٥ سبتمبر ١٩٨٩م - جامعة عدن.
- (٢٣) الطبري/ أبو جعفر محمد بن جرير «تاريخ العرب والمسلمين» المعروف بـ «تاريخ الطبري» - تحقيق محمد إبراهيم أبو القليل - الجزء الثالث ص ٢٣ - الطبعة الثانية ١٩٦٩م - دار المعارف بمصر.
- (٢٤) هذه العبارة من إبداعات د. محمد أركون.
- (٢٥) الطبري - مرجع سابق ص ٢٥١.
- (٢٦) الطبري - مرجع سابق ص ٢٥٢.
- (٢٧) مقولة مشهورة ومتواترة للطفة الأول أبي بكر - رضى -.
- (٢٨) الجابري/ أبو بكر محمد بن الحسين بن علي في «كتاب السنن للصفين» تحقيق وخرج حديثه عبد السلام عبد القادري وأحمد قباني - قسم الثاني - ص ٢٣٢ - الحديث ١٢٧/ ١٢٧ - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م - دار الكتب العلمية - بيروت/ لبنان وأورد البيهقي رواية أخرى من بين روايات:
- مالكه والشافعي «شيوخ الشيعين سمروان» وأبو الحسن الأمام وغيرهم ما يلى من رواية الحديث ورواياته.
- (٢٩) المراجع السابق الحديث ٣٤٩/ ١٤٦٥ - ص ١٢١.

من أسرار بلاط السلطان عبد الحميد [ما هناك]

توفيق حنا

ويحدثنا على شلش في تقديمه عن إبراهيم المولى مؤلف كتاب «ما هناك» ينتمي إبراهيم المولى إلى أسرة كان لها دور بارز في حياة مصر السياسية والاقتصادية والثقافية خلال النصف الأخير من القرن الماضي والربع الأول من هذا القرن، وقد ساهم في هذا الدور ثلاثة مويحيوسين هم بتريقيب تسلمهم في الحياة: إبراهيم نفسه وشقيقه الأصغر عبد السلام وابنه الأكبر محمد، ومع ذلك لم يزل هذا الدور البارز - في تقديرنا - ما يجب أن يخاله من عدلية الدراسين وإهمامهم،

ويحدثنا على شلش عن هذه الوثيقة النمسية:

«الكتاب في الأصل مجموعة مقالات نشرها في السقطم، وقد ندر وجوده حتى إنني حاولت العثور عليه في دار الكتب المصرية فلم أوفق، ثم وجدت عنوانه ضمن فهرس مدرسة الدراسات للشرق الأفرقية بجامعة لندن، فطلبت الإطلاع عليه، ولكن موظفي المكتبة لم يطوروا له على أثر، بل اكتشفوا وقتها اختفاء نسخة أخرى منه مصورة على ميكروفيلم، وعولت في معرفتي به على ما نشره منه عبد التلطف حمزة، وأخيراً فاجأني الصديق الأستاذ أحمد حسين الطماوى بأن لديه نسخة من الكتاب، فاستعرتها منه، وبعدما أقدّرت عليه تصديقها ونشرها فوافق مشكوراً»

كان عنوان الكتاب الذي نشره إبراهيم المولى بتوسيع لأديب فاضل من المصريين، هو «ما هناك» ويقول على شلش:

«وقد كان عنوان الكتاب مترامعاً مخفياً، وكان بولى أن يوضع له عنوان يشير إلى موضوعه، فتم اختيار محققه لهذا العنوان، ولكن العنوان الذي شغلني، بعد الفراغ من قراءته، أول مرة، هو «سقوط الخلافة العثمانية»، لأن المولى يصور فصلاً بعد فصل، نهاري للخلافة العثمانية وسقوطها، وكأنه بتصويره هذا

كان يتدبأ بما حدث بعد سنين من وفاته، والقارئ لهذه الوثيقة المهمة «ما هناك» يتفق مع على شلش أن عنوان «سقوط الخلافة العثمانية» هو العنوان الذي كان للمولى يريد عنواناً لكتابه أولاً خوفاً من «السلطان».. وهو عنوان أنق وأوضع من «من أسرار بلاط السلطان عبد الحميد»، ويقول إبراهيم المولى حفيد صاحب الكتاب في مقاله تحت هذا العنوان «المويحيوسين في مصر» التي نشرها بالفرنسية في مجلة «كرامات» تاريخ مصر، يقول عن جده «ولما كان إبراهيم بك مشغولاً بالتحريير أخذ ينشر في السقطم من وقت إلى آخر مقالاته الانتقادية فيما رآه في الأستانة الطوية مدة إقامته فيها تحت عنوان «ما هناك»، ثم جمعها وطبعها كتاباً سنة ١٨٩٦ ميلادية، فبعث السلطان عبد الحميد بأمره بإرسال جميع النسخ التي في حيازته إلى «المباين» فحُصِنَ إبراهيم لأمر جلالته وأرسلها جميعاً إليه ماعداً بعض نسخ كان قد وزعها على عائلته وأصدقائه، لذلك يندر وجوده»

ولعل السلطان عبد الحميد قد أحرقها عند وصولها إلى الأستانة.

ويقول على شلش: «كان المولى قد قضى في الأستانة نحو عشر سنين (١٨٨٥ - ١٨٩٥) .. فكتابه إذن كتابة شاهد عيان، وتصويره الساخر في أحيان كثيرة لا يمكن أن يكون كله مبالغاً فيه، لأن ما صورته جاء قريباً جداً مما جاء في تصوير كثيرين سواء»

ويقول على شلش: «لقد بدأ المولى أسلوبه بوصف القصر السلطاني دلالة وحاشية بعد حاشية، والسلطان داخل هذا كله أشبهه بالسر القامض، والواقع أني بعد أن قرأت «ما هناك» تذكرت روايات فرانز كافكا وبخاصة في روايته «القصر».. ولا أدري لماذا لم يحاول أديب مصري أن يسلمهم هذا الكتاب «ما هناك» في رواية أو في

هذا هو الكتاب الأول الذي صدر عن المركز العربي للإعلام والنشر عام ١٩٨٥، وهو من تقديم الدكتور على شلش الذي يرجع إليه الفضل في نشر هذه الوثيقة التاريخية المهمة ويلى تقديم على شلش دراسة تاريخية للأستاذ أحمد حسين الطماوى.

ويوضح لنا على شلش مهمة المركز العربي والهدف من قيامه: «ندرج أن يكون نشر هذا الكتاب مقدمة لمهمة نشر بقية تراث المولى السبق في الصحف، وكذلك نشر تراث غيره، وهي المهمة التي أخذها على عاتقه المركز العربي للإعلام والنشر، ويهر لنا على شلش أسباب اختيار هذا الكتاب .. الكتاب وثيقة مهمة من وثائق العصر، ومرجع لاغنى عنه في دراسة أسباب سقوط الخلافة العثمانية، فضلاً عن أنه وثيقة نمسية من وثائق الحكم على المولى نفسه كأديب صاحب قلم وأسلوب متميز

مسرحة.. تقدم لنا فنيا عصر السلطان عبد الحميد.

ويقول على شلش «كان الخليفة الذي يترعى على عرش الخلافة وقت نشر محتويات الكتاب هو السلطان عبد الحميد، وهو من أطول سلاطين آل عثمان عهدا بالحكم، وقد بدأ عهده عام ١٨٧٦ بمشكلات وقضايا سياسية وعسكرية لم تنته إلا بخلعه عام ١٩٠٩، ولم يكن قد مر عليه أكثر من عام حتى تشبت بينه وبين روسيا حرب أشعلت إمبراطوريته بالجروح التي لم تشف منها، وكانت أيضا تمهدا لزوالها في النهاية».

وعن السلطان عبد الحميد يقول على شلش... وبالرغم من أن المولى يصف السلطان بالذكاء والدهاء فإيران وصفه للماشية يشعر القارئ بأن هذا السلطان كان الموعية في أبهى حلقة من اللخاء، وأنه رجل متردد لا يستقر على حال.

يؤكد هذا الرأي أحمد حسين الطماوى فى دراسته التاريخية القيمة والشاملة إلى حد كبير: «وقد أفاح المولى فى الحديث عن بلاط السلطان وحاشيته، ورأى أنهم قوم خبيثاء لئام لا تعيهم مصلحة الأمة بقدر ما تعيهم المصالح الذاتية وما تعلق منها بالعادة والجاه، وقد حدث للدولة من جراء هؤلاء الأفافين ما حدث، والعيب فى هذا لا يقع على الماكزين المخادعين وحدهم وإنما على السلطان أو على الحاكم الذى يتيح لهم فرصة الترفيع والنس».

ويقول أحمد حسين الطماوى: «إن عصر عبد الحميد حافل بالأخطاء للجسام والم آيب للكبار التى تجر الأخطاء، ومن مفا هر هذه الأخطاء أن عبد الحميد كان لا يفرق بين نفسه وبين الدولة، فهو الدولة الدولة هو.. يقول «إن العمل ضدى معاه العمل ضد الوطن».

ولكن حرص أحمد حسين الطماوى أن يقدم فى دراسته التاريخية الصورة

الكاملة للسلطان عبد الحميد ولعصره، بسياطاته وبحداثاته أيضا وتأتى هذه الدراسة فى شكلها العلمى الموضوعى الصادق فقد سجل دفاع عبد الحميد عن نفسه فى مذكراته.. يقول أحمد حسين الطماوى: «لقد تحدث السلطان عبد الحميد عن نفسه فى مذكرات نشرت أخيرا، ومن حق أن نكلم، ومن واجبنا أن نسمع، أن للمتهم حق الدفاع.. يقول السلطان فى ص٢٢ من مذكراته: «لو كنت عدوا للعقل والعلم فهل كنت أفتح للجامعة؟ وهل كنت أنشئ المدارس التى تعد للدولة الإنسان المتق؟.. لو كنت عدوا للعقل والعلم فهل كنت لأنشئ الفسياتنا اللاتى لا يخططن بالرجال دار المعطبات؟ لو كنت عدوا للعقل والعلم حقيقة أفكنت أجهل من (غلطة سراى سلطانيس) فى مستوى الجامعات الأوروبية وأفرض على الطلاب فيها دروس العقوق؟ هل يمكن أن يكون عدوا للعقل والعقل سلطان بذل كل ما فى وسعه قرابة الثلاثين عاما لكى يرى فى كل قرية مسجدا وبجانب المسجد مدرسة؟ كما أنى أرسلت البعثات إلى أوروبا للدراسة، وكاد أرى صورة عثمانية لرواية دكتور جيكل ومسترهايد.. ولعل سخط المولى جله يتوقف فى كتابه «ما هنالك» على حياة وسلوك مسترهايد أى على مسارئ شخصية السلطان عبد الحميد..»

ودفاع السلطان عبد الحميد حق.. وعائنا أن نصدق.. كما أن كثيرا مما ذكره المولى ضد السلطان وحاشيته وجواسيسه صادق إلى حد كبير.

ويقول أحمد حسين الطماوى: «هذا بعض ما قاله السلطان عن إصلاحاته وهو صحيح، فقد أبنته مصالرا متحلة كثيرة، لا ترجو من السلطان نفعا ولا تخشى منه بأسا» ويذكر أحمد حسين الطماوى حسنة أخرى للسلطان عبد الحميد.. «ومن حسنات السلطان المعروفة رفضه لمشروع هرزل بإقامته

وطنا قوميا لليهود فى فلسطين، رغم ما عرضه هذا الصهيونى الماكر من ملايين الدولارات الذهبية على جلالة السلطان، وهكذا أرضى أحمد حسين الطماوى ضميره التاريخى فذكرنا حسنات السلطان عبد الحميد بعد أن سجل لنا المولى سيئات وأخطاء السلطان فى عرضة الاتهام «ما هنالك»

لماذا كتب المولى «ما هنالك»؟؟

يسجل لنا المولى الإجابة عن هذا السؤال فى ص٢٢٧ من الكتاب (يقع الكتاب فى ٣٢٥ صفحة من القطع المتوسط) يقول: «كان لنا فى نشر ما هنالك، مقصدان أحدهما أن يكتب أول الأمر فيحدثكروا الدولة العثمانية أن يقع على نصفها الثانى ما وقع على نصفها الأول من اتفصال بعضه وإضافته إلى الدول واستقلال البعض الآخر، خفية بين قزول دولة كان لها المكان الأربع بين الدول، وللدرجة العليا بين الممالك، والقول المصروع فى مشاكل السياسة، فإن أصابها رزء بعد الذى معنى منذ عشرين سنة.. فعن خيانة ثرزمة من الجواسيس حولواهم جلالة السلطان عن مصالح الدولة العامة التى جعلنا إعمالها تحت رحمة الدول اليوم، إلى مسألة خاصة وهى إلقاء اللسوف والرعب فى قلب جلالته من كل فرد من أفراد الرعية، فكدروا عليه صفاء وشغلا باله وفكروه عن كل مصلحة للدولة حتى جعلوا تقرير جاسوس واحد لديه أهم من معاهدة أوروبية فأخذ ببناء الدولة يتداعى.. أما المقصد الثانى فهو أن يعلم المصريين والعثمانيون حقائق الأمور فى ألسانه وما وصلت إليه الدولة التى قامت أوروبا وحدها ستة قرون من الاضمحلال الذى سطره الساترون بأوراق الصحف عن العيون، فيسمى المصريون مع العثمانيين الأحرار المعتصمين بالبلاد المرة إلى استرحام جلالة السلطان فى انفاذ إرادته

السنية بنشر القانون الأساسي (الدستور) واستدعاء مجلس المبعوثين (مجلس النواب) ،

والقانون الأساسي هو للدستور وقد ارتبط باسم مدينت باشا وكان قد أقره السلطان عبد الحميد فور توليه السلطة، إلا أنه كان يلغيه ويحكم بمشيعته، وقد هلت الولايات عند نشر القانون الأساسي وتطبيقه عام ١٩٠٩ بعد خلق السلطان عبد الحميد (كما جاء في «الهوامش» التي سجلها أحمد حسين الطماوي)

ويقول على شلش.. «نلتم في فصول الكتاب كيف كان القهر والاستبداد يحكمكان من رقاب الناس، وكيف كان كبراء الأئمة يكرهون العرب، بل نلتم كيف قامت الرقابة على المطبوعات بدور رهيب في توجيه الناس وضل أدمغتهم بطرق عجيبة منكرة، فقد جمع رجال الرقابة نسخ كتاب ذات يوم ثم أحرقوها عن آخرها لأن الكتاب تضمن ذكر قول الرسول «الأمم من قرئش»، وكانت الجرائد لا تستطيع ذكر «جمهورية أمريكا» وتستعص عنها بعبارة «مجتمع أمريكا» حتى لا تثير الناس بلفظ «جمهورية»

ويقول أحمد حسين الطماوي ثمة صفحة في «ما هنالك» سخر فيها المويلحي من ضياع معظم ممتلكات الدولة العثمانية على أيدي الأوربيين، فأخرج راشد باشا وصاحبه عالي باشا وفواد باشا (من المصدور العظيم) من قبورهم وأجرى على أئمتهم حوارا دار بينهم وبين رجل في طريقهم عما جرى في الدولة بعدهم، وأخبرهم هذا الرجل ما فقد من أصناف مملكة آل عثمان، فعادوا مهزولين إلى قبورهم، ويعلق أحمد حسين الطماوي قائلا: «فقد تكون هذه الخاطرة هي التي أوجعت إلى محمد المويلحي (الابن) بفكرة كتابه «حديث عيسى بن هشام».

ويقول أحمد حسين الطماوي موضعا مدى قدرة للحاشية الفاسدة من التأثير على فكر وإرادة وسلوك السلطان عبد الحميد «لقد كان الإنجليز على وشك الرجول عن مصر بناء على اتفاق بين بريطانيا والدولة العلية وقعته ملكة الإنجليز، ورفض السلطان التوقيع عليه لتدخل هذه البطانة وإقناعها لجلالته بصبر بلود الاتفاق، وهكذا ضاعت جهود رجل حكم مثل كامل باشا الذي أعد الاتفاق ونسق نصوصه مع السير «متدواف» على جلاء الإنجليز عن مصر» ومن بين من ترجم لهم أحمد حسين

الطماوي في هوامشه واحد من هؤلاء الشيوخ الذين كان لهم تأثير كبير على قرارات وتصرفات السلطان عبد الحميد.. وهو «أبو الهدى الصيادي» وكان أحد الشيوخ الذين يلق بهم السلطان عبد الحميد.. أطلق عليه عبد الله للنديم «أبو الضلال» وألف عنه كتاب «السامير» أوسع فيه ذما وقدها. ووضع عنه ولى الدين يكن مؤلفا هر «الغالي والبادي» من فصائح الصيادي، قال فيه عن أبي الهدى ما قال مالك في الخمر، وكان من المتصورة الرفاعية..

وقد أفرد له المويلحي في «ما هنالك» صفحات كثيرة عرض فيها لمن محبه ولعن ذمه..

ويقول أحمد حسين الطماوي في دراسته للتاريخية التي أهداها أحمد سيد كيلاني.. «أساط المويلحي للقباب عن أحداث سياسية بارزة منها، أنه عندما تولى خير الدين باشا - الذي عزله المصادق باي تونس - المصادرة العظمى في دولة الخلافة أراد أن يهدد الباي فساعد على خلق الخديو إسماعيل لبيبي للباي مدى نفوذه، وفيهمه أنه سرف يعمل على عزله مثلما فعل مع خديو مصر... ويبين لنا المويلحي ما كان من أمر مصدر فرمان عصيان عرابي فيذكر أن السيد أسعد (متدوب السلطان) عندما التقى بهرابي ولم يسترح له لقة كرم

عرابي، أرسل السيد أسعد إلى السلطان أن عرابي يحقر آل البيت ولا يهتم بهم، فأصدر السلطان فرمانه الشهير بعصيان عرابي، ويقول أحمد حسين الطماوي منوها بأهمية هذه الوثيقة: «اعتمد جرجي زيدان على كتاب «ما هنالك» فيما نشره عن السلطان عبد الحميد وعصره، ونكر المويلحي بالاسم وأورد من كتابه صفحات كثيرة» يقول أيضا: عند الدكتور عبد اللطيف حمزة لكتاب «ما هنالك» فصلا في الجزء الثالث من أدب المقالة الصحفية في مصر استغرق ثلاثين صفحة عرض فيها الكتاب ونبه على أهميته،

يقول المويلحي: «قلنا إننا كنا نرمي إلى عرضين في مقالاتنا.. الغرض الأول تنبيه أولي الأمر إلى ما هم فيه من وشك المسترط على الخطر والدولة معهم، والغرض الثاني تنبيه الأمة إلى الحال التي وضعها أولو الأمر فيها، فلوئنا الغرض الأول بما نسمعه اليوم ونراه، وأما الغرض الثاني فقد نجحنا فيه ومن بؤانه أن جماعة من فضلاء المصريين دفعهم الإشفاق على الدولة والملة إلى طلب عرض هو البند الوحيد لها الآن مما ألم بها وهو نشر القانون الأساسي واستدعاء مجلس المبعوثين وشرعوا في تحرير ذلك بصورة نصيحة إسلامية».

ويقول المويلحي عن نشاط العلماء المصريين منذ فساد حاشية السلطان وطلانته وبخاصة ضد «أبو الهدى الصيادي» يقول: «قد أفتى واحد وعشرون عالما من علماء مصر بتكفيره (أبو الهدى الصيادي) وزنتقده، فهو يريد اليوم أن تحسف الأرض بمصر، وقد سود صحيفة المصريين قاطبة أمام جلالة السلطان وبشه وتلبسه، ولوكان الشيخ (أبو الهدى الصيادي) كالثناس لعذر العلماء لأن الجواب في الخديو على قدر السؤال، وللعلماء أفقوا على سؤال فيه يقول السائل

سلطة معرفية قائمة في الذهن يكون في الدخول إليها (لا إكراه) - وفي الخروج منها أو مسامحتها، سلطة لا تعترف بالتدخل بقدر ما تهتم بالتعاقب وكان للتعاقب حسب «فوكو» لا ينطوي على صورة من صور التوالد التكويني أو التاريخي، والوهم القائل كأن هذه السلطة/ الثقافة الماضوية خالية من الأخطاء، «خالية من إقصاءات واستبعادات كظيرة، عاملة سلطتها ك «طارده لكل ما لا يتفق معها»*.

ومع ذلك لابد أن يتخذ «حسن حفيظ» من فرق «دكة الفقيه» الوضع ثابتاً ويقلب بنا إلى عالم من معاني وألفاظ لا تحيط به تجاربنا من حيث هو لا يقين - عندنا - إلى يقين يتخرب من الدوجما Dogma عنده هو، ومن تجاوز حالة التفكير والمساملة إلى زعم امتلاك الإجابات وتصديرها بما يقترب من حال «التمنى» الذي هو بطبيعة الحال يتتالي والتوقع القائم على الحدس المعرفي بما يدور من أسئلة الواقع الحقيقية وأسئلة الذهن بما هي «نخبوية»، ومن ضرورة فهم الذات كشرط أول لمحاكمة الآخر إلى أن «خير وسيلة للدفاع هو الهجوم على الآخر» (مقدمة في علم الاستغراب)، ومن محاولة قراءة أو طرح الأسئلة في الذات المتصارعة مع الواقع الآتي وفيه، إلى نفسها وطرح البهديل عنها للذات الغائبة أو القائمة في الذهن وعلى رفوف الكتب ..

والتي المعبت (الذات الحقيقية) - التي وإن كانت قائمة في الذهن) - بما هي ماض تاريخي إلا أنها ما زالت تسري في وجود الذات الآتي سواء في اللاوعي الجمعي أو في صريح السلوك والأفكار المطروحة - هذا التنفي رغمًا عن حضور هذه الذات فكراً أو معيشياً يبدأ به «حسن حفيظ» وإن كان متخففاً: (فقد أبدو للجميع الصيني حضارته، وكذلك أنتج للجميع الصيني الحضارة، وأنت الحضارات القديمة كلها في بابل وأشور

حول (المشروع الحضاري الجديد) الماضي، الحاضر، المستقبل) القيّم : طريقاً بالفلسفة

يوسف وهيب

ف

غالباً ما يصير وهم المعرفة إلى وهم حقيقي حيث توهم إمكانية معرفية هو في نهاية الأمر لا يشكل معرفة بالمعنى الحقيقي، «الآن» بطبيعته ليس يقيناً إذ إنه يستقر حرف «الذوق» كنهاية لكلمة «الآن» تصير في لا زمالية لا يمكن الإمساك بها إلى «كان»، ربما لهذا - بالإضافة - إلى الوقوع في حالة شيخوخة الإنرايك - يصير من السهولة والإمكان للحدث والإمساك بما معنى أو هو «متخيل كذلك» أيسر وأوضح من إدراك الآتي ربما أيضاً لتجذب تبعات عذاب ملايسات هذا الآتي، وعدم المقدرة على تحليلها ومساملتها من خلال خطباتها المتعددة فيكون من باب «إراحة الدماغ» رد كل هذا وتصديره إلى الماضي أو تصدير هذا القائم في الذهن بما هو آليات مطلّة وصلّة إلى كيدونة الحاضر وتفي الاعتيار بما أنها تشقى بخطباتها المتصارعة، مما يوقع في وهم - وهذا ليس غريباً حينما يكون الاستناد إلى

«ما قولكم فيمن أعظم الغربة وكفر القلب الرياني والغفوت الصمد إلى الإمام الأرحم والسيد الأجد محيي الدين عبد القادر الكيلاني رضی الله عنه ، فأفتوا بكثرت من يرتكب هذا الذنب العظيم، وكان يلزم أن يغضب الشيخ على محرر السؤال لا على معطى الجواب. ولكن الله قضى ألا يجاوب أحد من ضرره وأصاب علماء الأزهر بشويوب شره».

وفي افتتاحية المقالة الثانية «التي كتبها فاضل كان يوقع مقالاته بعرف البياض في جريدة المقطم (يقول الطماوي إن هذا الفاضل هو الميرلي نفسه) يقول هذا عرضنا الذي نرعى إليه ونسعى له .. إما أن يأمر الحكام بالعدل، وإما أن يمثلوا أمر الأمة في إجرائه، ولا ينبغي بالأمة العثمانية إلا إهدى الحسنيين، ولما نبأ بقول من يقول من أبواب الإلفك والبهتان إن ما تكتبه عن الدولة العلية ناشئ عن عداوة لها ومحبة في الانتقام والتشفي، وتفريق الجماعة العثمانية التي لا يدركون لها معنى، لو كان ذلك كذلك لكان اليوم في صف أولئك المناهقين نرعى دولنا بين دلائهم، نحسن التقبيل ونطري النظام ونخفي عن الأمة سوء أحوالها،

وعقب وفاة الميرلي أبنته جريدة المقطم بهذه الكلمات: «مات يوم ٢٩ يناير ١٩٠٦ إبراهيم بك الميرلي وهو شقيق عبد السلام الميرلي سر تبار مصر وولد حصرة الكاتب للرواقي محمد بك الميرلي وهو مؤلف كتاب «ما هنالك»، وشيعت جنازته من منزله بشارع محمد على في مشهد عظيم، ودفن بمقابر السادات البكرية بالإمام الشافعي،

أما بعد فقد أدبت أن ألقه إلى أمية هذه الوثيقة السياسية والتاريخية والأدبية، وأن أدعو إلى قراءة هذا الكتاب السدي لأمانية الصديق على شاف في ١٢/ ٧/ ١٩٨٧ ■

وكتعان وفينيقيا ومصر القديمة، واليونان (تعبير) عن مجتمعاتها!!) وكان الفكر المصري القديم كان ميتافيزيقيا (وأنت)، وكان سر التحنيط كعلم ما زال العالم عاجز أمامه ليس بإبداع! وكان كثيرا من الإعجازات العلمية والفلكية (تعادم الشمس على وجه رمسيس مرتين في السنة) من قبيل السحر أو المصادفة، وكان الأسس الأولى للغة أو بالحرى كل ما هو لاهوتي ونشأة العالم وكان «طاليس» لم يأخذ عنهم: بالباء ضروري لكل حي فمعه تخرج الموجودات، إن القائمة تطول بحيث لا يستغرب المرء من عذاه الكتابتين اللتين أخذتا من الكتابة اليهودية الأولى - ضد المصريين ونصرة كل ما هو يهودي موسى/ فرعون/ الضريات العشر التي وجهت للشعب المضيق، سبى نسايتهم، نهب أمعتهم، وفي الأخير محاولات تزييف ذاكرة هذه الأمة التي لم تبن ذنبا سوى أنها الجنة، الفردوس الموعود!

ولأن تحليل الجزئيات، والمرء يصدد طرح موضوع منجم كهذا (المشروع الحضاري - وأصنف (الجديد) كما هو عنوان المقالة: «مجلة القاهرة أبريل ١٩٩٤ - العدد ١٣٧» أمر ضروري جدا يقوم على طرح الأسئلة أكثر منه وقوعا في وهم «اليقينية»، وبالتالي التبرع بتقديم الإجابات التي تتنافى ومكونات السؤال، فإن يجيء السؤال: (لما العوامل البدئية المساعدة على بقاء الحضارة والمجتمع إذا ما توافرت إمكانات التواصل المادي من حيث الغذاء والأمن، الغذاء للبقاء الداخلي، الأمن للبقاء ضد المخاطر الخارجية؟) .

فإن الإجابة المتبرع بها تسمى هكذا - (عاملان): السلطة في المجتمع والدين في الحضارة) ثم يعرج «حسن حطفي» إلى القول بأن: (الدين مثل الفن كبقرة تنتج منها أشكال أخرى مثل الفلسفة والعلم خاصة عندما يتحول إلى اعتقاد، نشأت الحضارات الإنسانية من الدين في مصر

والصين والهند وفارس والعراق) إلى أن يقول: ولذا ما ساد الدين الشعالي الخارجي كما هو الحال في الهندوكية وديانات الصين القديمة واليهودية ظهرت تيارات إصلاحية دينية من داخلها لتفشر برؤية أخلاقية روحية للدين مثل الكونفوشيوسية، البوذية، المسيحية) ..

هكذا تصوير الهندوكية شعائرية خارجية (طقس) إلى جوهرية روحية (الكونفوشيوسية) ديانات الصين القديمة إلى البوذية، واليهودية هي شعائرية لأخلاقية روحانية هي (المسيحية)! (كذلك (الإسلام) كروية تالفة للدين! حيث يعيد بناء الشعائر والطقوس على أسس روحية وأخلاقية ويخرج من نطاق الفرد إلى نطاق العقل والجماعة فيكتمل الدين باعتباره علما إنسانيا) .

إن قولاً من عينة باجتماع السلطة والدين ينشأ المشروع الحضاري لكل مجتمع كهذه الإجابات السالفة التي تقرر أن السلطة في المجتمع والدين في الحضارة. لينصنا أمام تساؤلات عديدة:

- **السلطة هنا هل هي سلطة الدين أيضا؟**

- **الدين .. ليس دين السلطة؟**
إن الخلط بين ما هو إبداع جماعي (الحضارة) كفعل مجتمعي ينتج من تراكمات معرفية عملية، وبين ما هو (سلطوي) من قبيل: أن (عبد لناصر بنى السد) أو الخديوي إسماعيل وسابقه حفروا القادة إلخ... نسبة الإنجاز إلى شخص ليس دليلا على ضرورة وجود السلطة لكي تقوم حضارة، إن الحضارة بما هي الإسهام بتلابيب اللحظة الحاضرة واستيعاب حاجاتها بما هي كائنة لا بما كانت، والدين بوصفه توفيق بشكل ميتولوجي بين ما تأتي به الطبيعة ورعب الإنسان أمامها في الديانات البدائية التي لا تجد حلا لهذا الشكل وأما من هذا الرعب سوى (أسطرة) غضب الطبيعة من عواصف ونيران وكانائن منخمة

غريبة كمرحلة أولى لإزاحتها إلى ما وراء الذهن والحاضر وبالتالي تصوير مخزوننا أسطوريا يمكن تفسير اللحظة أو الحادثة الحاضرة للدينيين في ضوء هذا المختزن الماضي... ولعل الأمر لم يختلف في الأديان الجديدة التي مستت للمودج الأم (ديانات المصريين القدماء) فبدلا من الإفادة بطوم القدماء (العلوم) لا أعنى ما يتصل بالدين كفقته فقط خاصة لدى المصريين القدماء) بدءا باليهود وأخذهم فكرة الألوهية من هذا الحاكم (الإله) فصار لديهم إلهاً مفارقاً عشائريا لا يصلح إلا لعشيرته ولذلك هو على خصام دائم معهم ولكنه مع ذلك لا يتوانى - حسب زعمهم - من توجيه الضربات وسب وشتم الشعب صاحب الفكرة وبالتالي يبدأ الصراع بين الإله «الزراعي»، والإله الرعوي العشائري وللآن ما زال اللاهوتيون - من خلف عبادة الأخوة مرة، والعداء الواضح مرة - يبخون الحق الذين تجاه كل ما أخضر نابت ليس كرها فيه، لكن نكابة واستكثارا على من يمتلك حقيقة، في حين انتظارهم له كموعد أخير أو نهاية الزمان!

رغم كل هذا ظل هذا الشعب يمارس طقوسه وعباداته غير المحسوس بها حتى من خلال الطقوس والعبادات الوافدة، فليس صحيحا أن يرتبط وجود الحضارة بوجود الدين كحجر أساس فيها. إن أدبيات كهذه (المصرية القديمة) قد يصدق فيها هذا حيث إنها كانت من الإنسان وللإنسان ولم تكن بينها وبين الفلسفة والفن والعلوم أية عداوة، لقد ظل المصري هو الذي يحرر دياناته ويفورها لا تغيرها إلى أي بمعنى أنه لم يكن هناك ثبات ما لأي فكرة متعلقة بهذا المفهوم، وبذلك كان الدين لديه أحد صور الفن وضربا من ضروب الفلسفة بما هي طرق وأساليب حسية لا بما هي نتاج ذهني صرف لا يطمح وهموم الحياة على أدنى تقدير.

وإن كان «ناقل الكفر ليس بكافر» كذلك فـسـلـن ناقل الفكر ليس - من الضروري أن يكون مفكراً - حسناً يفعل (حنفى) والكثيرون غيره ممن اصطلحت الصحافة الإعلامية على تسميتهم بالمفكرين والفلاسفة والتدوينيين و.... و... إلخ من الألقاب المفارقة - حيث إن معظمهم يعمل بالفلسفة ولا يوجد ثمة تصالح بين نهجها الذى لايزل مرتين وبين ما يقر فى أنفسهم من ثنائيات متناقضة: (مادة وروح)، (نقل وعقل)، (الاعتدال والطرف)، (القطرية والقومية)، (الوعى والارعى)، (العقلانية واللاعقلانية)، (السلفية والعمانية)^(١).. إلخ، وقفت النظرة إليها على أحد طرفى الرؤية إما فى وإما إثبات بمعنى الوقوف والتركيز على أحد العناصر دون الاهتمام بالعلاقات التى تربط بين هذه العناصر، إن جوهر المشكلة هو أيضاً الخلط بين هذه الثنائيات أو بعضها بمجانية مذهلة تروهم بوجود حالة فكر (الفعل، المفعول)، (الأصالة، المعاصرة) (نحن الآن هم نحن الأمس) ... بالإضافة إلى (العجز عن تناول أو التصدى لقضايا الخلاف أو القضايا والمشكلات الحقيقية)^(٢) إما نفى الآخر بمنظورنا نحن !! أو نقبل الآخر بمنظوره هو !! (لقد تم إرهاب العنصر السالب الكامن)^(٣) فى هذه الثنائيات.

لذلك يظل النظر لا يطل سوى أحد طرفى المعادلة مهما تعددت صيغتها (الأصالة والمعاصرة)، (الأنا والآخر)، (التراث والحاضر) سواء بالنفى وهو غالباً للآخر (والهجوم منه الذى هو خير وسيلة للدفاع) فراعداً لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوك، كل هذا مقابل إثبات (الأنا) وبالتالي لا يتعدى هذا الإثبات حدود اللغة ذاتها ولا يبرح مكانه على الرق.

أن يؤصل «شميل» للتطور عند «تلرون» فقط ولا يتقنى أثر «الأفغانى» فى تأسيسها عند إخوان الصفا وأبى العلاء المعرى و... لاشك أمر يتدفق وأبسط أدوات

المعرفة، إن الذى يتغنى التاصيل - حتى ولو الأديب المعرفى - عن أى نظرية علمية لابد وأن ينظر إليها فى علميتها لا فيما كتب بأسلوب له (سوف) إن ما هو قائم على حفريات وتحليلات غير ما هو قائم بلاغة ومجازاً.

ثم إن سلامة موسى فى «هؤلاء علمونى، لا يذكر (عريباً مسلماً) واحداً هكذا أن تكون هنا خيانة للصوروث أو الولاء للواقع الغربى متى عرفنا أنشودتنا الجائزية أننا كنا... وكنا وهذا حقيقة أننا لا ندرك من القضية إلا ما هو موضع فخراً: أن نملأ شديقنا بأننا أساتذة الغرب (كنا) ولا تغيل أن تعلم الآن (تكون) شتنا أم أبداً حتى ولو بمنطق (إن أردنا) محاولة الفهم لهذا الآخر، إن فهمنا ناقصاً لحقيقة كهذه هو من مثيل القول التلقئى بالجمع بين الروحى والعقل والطبيعة مجاناً هكذا مع إسقاط العلاقات والخلافات بين الدلالة لهُ امتداد لفكرة الإله الواحد، الفكر الواحد والحزب الواحد، والرئيس الأوحده، هل مر عليكم قول «الرئيس السابق هذا فى دول العالم الثالث»؟

امتداد للقفز إلى العموميات والكليات دون تحليل الجزئيات ومساءلة الجوانب السالبة فى الذات (الأنا) يتم هكذا مجاناً. الاتهام المتضمن لـ سلامة موسى، شبلى شميل، فرح أنطون، يعقوب صروف (مع أنه فيما يقال أسلم أو ظل يهودياً هذا ليس مهماً) فى قوله: (والعمانية التى هى جوهر الشريعة الإسلامية لا لاحظ ليس جوهر الحياة الإسلامية) الوضعية التى تقوم على المصالح العامة فى غياب سلطة دينية وفى حضور سلطة سياسية تمثل إرادة الأمة وإرادة من الغرب، «الدين لله والوطن للجميع»!!

السؤال ما الذى يجرى فى سياق المشروع الحضارى الجديد جداً إن ثبت الاتهام بالولاء للغرب أو عدمه مع عدم جدواه ؟

ولأن الألفاظ ملقاة على قارعة الطريق فيتم رصفها هكذا:

(الإسلام دين علمانى فى جوهره)، (إقامة لاهوت الأرض)، (إله السموات والأرض)، (التوحيد بين الفكر والواقع). السؤال: هل هناك علاقة حقاً - وإن - ما طبيعتها بين «فقه الأرض ولاهوت الأرض»؟

ثم إن القول بوجود ثلاث جبهات: (جبهة تمتد أربعة عشر قرناً (الإسلام) جبهة تمتد عشرين قرناً (القطبية) ١، ثلاثين قرناً (المصرية القديمة) وأن الأولى قاعدتها جماهيرية ومنها تخرج السلفية المعاصرة، الثانية قاصرة على النخبة المثقفة، والثالثة تعتمد على الخطاب السياسى غير القابل للتصديق!!

إن هذا التجزئ هو غير القابل للتصديق فلا توجد فى مصر (الوعى القومى حسب قوله) سوى جبهة واحدة لوعى واحد متعدد الصور والروايد هو الوعى المصرى فالقطبية كحالة لمصر هى بالمناسبة قبل (المسيحية) التى عمرها بالفعل حسب التاريخ ما يقارب ألفى عام، إن غير القابل للتصديق لأنه يعتمد على الخطاب السياسى (سلطة ونفوذ) هو هذا البعد (الجبهة) التى تعتمد على الخطابة واللغة وليس هذا البعد الذى يرسى فى الإنسان المصرى سريان الماء فى الطين والتحامه بها، لقد التحف المصرى ديبانات وأفكاراً كثيرة لكنه ظل (ولأن) يمارس عقيدته (ليست ديانته) التى يعتقد فيها لا التى يدين أو يدان بها متجلية فى «هتاف الصامتين» والطقوس الحياتية السرية للكثيرة. ■

الهوامش:

- (١) نبيل على، العرب وعصر المعلومات، ص ٣٢٩، عالم المعرفة، الكويت ١٩٩٤.
- (٢) نفسه ص ٣٣٠.
- (٣) نفسه ص ٣٣٢.

لوحة الغلاف الأخير :

رائدة النهضة النسائية : هدى شعراوي

(٢٣ يونيو سنة ١٨٧٩ - ٢٣ ديسمبر ١٩٤٧)

بريشة الفنان : داود عزيز

